

Anthony Quinton

Hume





A pesar de ser reconocido como el más grande filósofo británico, Hume ha sido desvalorizado por una posteridad malevolente. Los filósofos de la traición académica estimaron que sus obras eran de lectura excesivamente fácil y ofendían por su atrevimiento y por su variedad insólita.

Lo que criticaban no era más que una caricatura. Hicieron responsable al filósofo escocés de los peores excesos de los empiristas ingleses, vincularon el nombre de Hume con un escepticismo sombrío e intencionadamente desalentador. Y sin embargo, el verdadero proyecto filosófico de Hume

era abierto y amplio, decididamente constructivo.

Breve, lúcida y asombrosamente abarcadora, esta introducción atractiva de Anthony Quinton revela el gran aliento de la notable hazaña intelectual de Hume, y lo hace para un gran público de lectores, según el mejor estilo y la

constante intención del gran filósofo. Hume exploró muchos campos: causalidad, percepción, creencias, historia, religión, economía, estética y psicología; en cada uno de ellos hizo contribuciones originales. Y lo hizo, como lo muestra Quinton, con humor y con entusiasmo. El más grande de los filósofos británicos fue también el

más simpático.



Anthony Quinton

Hume

ePub r1.0
Titivillus 25.05.16

Título original: *Hume*
Anthony Quinton, 1998
Traducción: Mauricio Zuluaga

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

A Leon y Shelby

INTRODUCCIÓN

Hume es el más grande de los filósofos británicos: el más profundo, penetrante y abarcador. Su obra es el punto más alto de la predominante tradición empirista en la filosofía británica, que comienza con Guillermo de Ockham en el siglo XIV y pasa a través de Bacon y Hobbes, Locke y Berkeley; que

continúa, después de Hume, con Bentham y J. S. Mill y culmina en la filosofía analítica del presente siglo inaugurada por Bertrand Russell y presidida todavía por él, postumamente.

Hume no fue un filósofo tan sensato como Locke ni, en parte por esa razón, tan influyente como él. Donde Locke recomendaba una actitud de cautela o reserva

convencido de que ella sería bien recibida por muchos después de un siglo de horribles conflictos religiosos, Hume parecía jugar con las paradojas y terminar en un escepticismo total que sólo podría resultar aligerado por su frivolidad. Las doctrinas políticas de Locke contribuyeron en algún grado, en particular gracias al respaldo entusiasta de Voltaire,

al pensamiento que inspiró la Revolución Francesa y que desempeñó un gran papel en el diseño de la Constitución de los Estados Unidos. Los utilitaristas del siglo XIX realizaron una versión simplificada de la teoría moral y política efectiva de Hume y la tomaron como el fundamento de una variación radical del liberalismo, variación que él difícilmente

habría aprobado. Hasta el siglo xx, el principal efecto de su filosofía teórica fue negativo: hizo que cierto número de filósofos se dedicaran a la tarea de refutarla. Kant dijo que Hume lo había «despertado de su sueño dogmático». Thomas Reid, el filósofo escocés del sentido común, vio a Hume como alguien que había demostrado brillantemente el

absurdo implícito en la teoría de Locke acerca de las ideas. T. H. Green escribió una enorme introducción a una edición de las obras de Hume, persiguiendo con decisión implacable lo que pensaba que eran sus errores. Solamente en el siglo XX llegó a ser reconocido como un importante filósofo constructivo.

Hume fue profundamente

escocés: de nacimiento, de residencia preferida, por lealtad, de acento y de hábitos. Fue la más distinguida luminaria de la Ilustración escocesa del siglo XVIII que también incluye a Adam Smith, el gran economista: Adam Ferguson, el fundador de la sociología: el historiador William Robertson y muchos otros. Ellos generaron un ambiente intelectual

prodigiosamente vivaz y estimulante en el cual fueron cultivadas todas las ciencias humanas: filosofía, historia, política, economía, crítica literaria y el estudio no dogmático de la religión. El estilo de esos escoceses del siglo XVIII resulta muy favorecido cuando se lo compara, en su rigor y generalidad, con el más pausado modo literario de

pensar de sus contemporáneos ingleses (está la excepción de Samuel Johnson, quien podría haberse beneficiado con un poco de sistematicidad y de gente menos insípida con quien discutir).

Hume comparte con sus colegas y, claro está, con casi todos los filósofos de su época, dos cualidades que los distinguen de los filósofos actuales. En primer lugar, el

alcance de sus intereses fue extraordinariamente amplio. No sólo escribió sobre filosofía teórica y moral, teoría política, economía y estudio de la religión —histórica y doctrinal—, sino que también hizo contribuciones de considerable importancia a todas ellas al escribir memorablemente sobre los milagros, la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y el suicidio, así

como también al devastar el tipo de religión racional o natural: el teísmo que era, para la mayoría de los pensadores de la Ilustración, la forma más razonable de pensar práctica o teóricamente.

Pero Hume fue mucho mejor conocido en su propia época como historiador, y mucho mejor recompensado por ello. Su juvenil obra

maestra filosófica, el *Tratado sobre la naturaleza humana*, si bien no «salió muerto de las prensas» como él lúgubremente proclamaba, tampoco fue capaz de agotar por muchas décadas su reducida primera edición. Su *Historia de Inglaterra*, obra posterior en seis volúmenes, fue un *bestseller*.

La otra cualidad que distingue profesionalmente a

Hume de los filósofos contemporáneos es el carácter literario de sus ambiciones. En su breve autobiografía, *Mi vida*, se refiere al «ansia de fama literaria, mi pasión dominante». Fue un consciente y elegante escritor de corte clásico, que sacaba a relucir oraciones cortesanas y balanceadas, coloreadas con analogías y ejemplos concretos. Samuel Johnson

decía: «¡Pero señor, su estilo no es inglés! ¡La estructura de sus oraciones es francesa!». Esto no es de por sí un error: Hume escribió el *Tratado* durante una larga estadía en Francia y puede ser que Johnson pensara en esta obra al decir eso. La filosofía en el siglo XVIII era parte de la literatura culta; en las universidades era solamente un tímido agregado de la

teología y de los estudios clásicos. Hume se dirigía a lectores educados, no académicos: en general, los académicos nunca lo quisieron. Era, en realidad, un escritor descuidado, demasiado desenvuelto como para preocuparse por los cabos sueltos. Además, en cuanto al estilo fue muy inferior al casi perfecto Berkeley, pero esto a duras

penas es una debilidad y es difícil pensar en un filósofo británico posterior que escribiera tan bien como Hume lo hizo, con la posible excepción de F. H. Bradley.

El talento intelectual de Hume tuvo una limitación importante. Maravillosamente bien informado acerca de las humanidades, parece no haber conocido casi nada de las matemáticas y las ciencias

naturales y no haber tenido ningún interés en ellas. Pero esto no le hizo mucho daño. Escribió sobre las matemáticas con sano sentido, más o menos leibniziano. Si bien supuso equivocadamente que toda la ciencia natural era causal, al menos es cierto que en su parte básica lo es. Donde su debilidad matemática más decepciona es en la Parte II del Libro I de su

Tratado, en donde se dicen algunas cosas muy extrañas acerca del espacio y del tiempo. Dice, por ejemplo, que un todo extenso debe estar compuesto por partes no extensas que no obstante son finitas en número y están dotadas con cualidades perceptibles tales como el color. Los comentaristas, casi universalmente, dejan caer un velo sobre esta parte de la

obra de Hume.

VIDA

Hume nació en Edimburgo en 1711. Su familia procedía de Borders, en el estado de Ninewells, que se encuentra entre Berwick al este, y al oeste Duns —donde Duns Scotus pudo haber nacido, aunque quizá no—, y vivió

casi exclusivamente allí. Su padre murió cuando él tenía dos años, así que su madre, devota e intensa calvinista, fue su primera y principal influencia. El hogar y la religión de familia pudieron haberlos hecho profundamente hostiles al intento jacobita, en 1715, de llevar al trono al monarca legítimo, que pudo haber llegado a ser Jacobo III, católico, de los Estuardo.

Fue a la Universidad de Edimburgo a la temprana edad de doce años, algo muy usual en su tiempo, y la dejó tres años después. Comenzó entonces, de mala gana, el estudio de las leyes, pero dedicó su mayor atención a Cicerón y a otros autores clásicos. Después de algunos trastornos nerviosos y una breve temporada en una oficina de comercio de Bristol,

se retiró durante tres años a un lugar rural de Francia donde vivió frugalmente y escribió su *Tratado*. Publicó sus dos primeras partes en 1739, dos años después de su regreso, y la tercera en 1740. Dos volúmenes de ensayos, publicados en 1741 y 1742, tuvieron mejor suerte que su *Tratado*. Se presentó, sin éxito, para una cátedra de filosofía en Edimburgo y,

como necesitaba ingresos, fue tutor durante un año del loco marqués de Annandale. En 1746 acompañó al general St. Clair en una invasión a Bretaña que fue suspendida, y poco después fue con él a Viena y a Turín. Su *Investigación sobre el conocimiento humano*, una revisión un tanto mutilada del libro I del *Tratado*, salió a la luz en esa época, en 1749, y

Hume regresó a Escocia para finalizar su segunda parte, *Investigación sobre los principios de la moral*, su obra preferida.

De 1751 a 1757, se desempeñó como bibliotecario de la Biblioteca de Abogados en Edimburgo, la mejor de la región e ideal para su mayor proyecto histórico, que comenzó entonces: la *Historia de Inglaterra*, en seis

volúmenes. Los volúmenes sobre los Estuardo salieron a la luz en 1754 y 1756 y generaron una gran controversia por intentar hacer justicia a esta familia; los volúmenes sobre los Tudor, en 1759 y los de las dinastías posteriores a Julio César, en 1772. Visitó Londres en l758 y l761, pero su viaje al extranjero más satisfactorio fue su estadía en París entre

1763 y 1766, como secretario del conde de Hertford. Fue agradablemente lisonjeado por los *philosophes*, tuvo un serio romance —de intimidad no conocida— con la condesa de Boufilers y se hizo cargo en gran medida de Rousseau, a quien llevó a su regreso para que se refugiara en Inglaterra, Pronto Rousseau huyó, divulgando fantasías poco verosímiles y paranoicas sobre

Hume.

Su carrera pública alcanzó el punto más alto con su nombramiento como subsecretario de Estado para el departamento septentrional entre 1767 y 1769. Era la época del último suspiro político del maduro, enfermizo y algo trastornado William Pitt, el viejo. Parece que Hume lo hizo bien. En 1769 regresó a Edimburgo y a su círculo de

amigos durante sus felices últimos ocho años. Antes de morir de cáncer estomacal, en 1776, tuvo el placer de desconcertar a James Boswell, el biógrafo escocés de Samuel Johnson, con su jovial serenidad, ajena a todo miedo a la muerte.

Hume fue un hombre de contextura grande, larguirucho y huesudo en su juventud, mucho más corpulento y

rozagante con los años. Era afable y bondadoso, de buen temperamento y buena compañía, un excelente amigo y apacible enemigo. Podía ver el mérito en un oponente honesto y serio como Thomas Reid y podía guardar una gentil compostura ante uno tan insensato como James Beattie y limitarse a comentar que era «un tipo necio y fanático».

Nací el 26 de abril de 1711,

según el viejo cómputo, en Edimburgo. Fui de buena familia, tanto por vía paterna como materna. La familia de mi padre constituye una rama del conde de Home, o Hume, y mis antepasados han sido dueños durante varias generaciones de las propiedades que mi hermano posee al presente […] Realicé con éxito los estudios normales de mi edad, y ya desde muy pronto me poseyó una gran pasión por la literatura, pasión dominante de mi vida y gran fuente de mis alegrías. Mi disposición para el estudio, mi sobriedad y mi laboriosidad infundieron en mi familia la idea de

que la carrera de Leyes sería una adecuada profesión para mí. Sin embargo, yo sentía una insuperable aversión hacia todo lo que no fueran investigaciones de filosofía y de instrucción general; de modo que mientras mi familia se figuraba que estaba escudriñando los escritos de Voet y Vinnio, eran Cicerón y Virgilio los autores que, en secreto, devoraba. (ES 607-608: A 5-7).

Jamás intento literario alguno fue más desgraciado que mi *Tratado de la naturaleza humana*. Salió ya muerto de las prensas, sin alcanzar siquiera la distinción de

provocar murmullos entre los fanáticos. Pero como yo soy de naturaleza jovial y pletórico, muy pronto me recuperé del revés, y proseguí en el campo mis estudios con gran ardor. En 1742 se imprimió en Edimburgo la primera parte de mis *Ensayos*; la obra fue recibida favorablemente, lo que pronto me hizo olvidar por completo mi fracaso anterior. Seguí viviendo con mi madre y mi hermano en el campo, y por esa época recuperé mis conocimientos de la lengua griega, que había descuidado en demasía durante los años de mi primera juventud. (ES

608-9; A 9-10).

Sin embargo, a pesar de los vientos y cambios de apreciación a los que habían estado expuestos mis escritos, la verdad es que continuaron avanzando de tal forma que el dinero por derechos de autor que me entregaron los editores superó con mucho todo lo conocido hasta la fecha en Inglaterra. De este modo llegué a ser no sólo independiente, sino también rico. (ES 613; A 21).

Quienes no hayan experimentado el extraño efecto que tienen las modas no podrán

imaginarse nunca la acogida que me dispensaron en París hombres y mujeres de todo rango y condición. Cuanto más me apartaba de sus excesivas cortesías, tanto más me abrumaban con, ellas. Sin embargo, es realmente agradable vivir en París, dado el gran número de personas sensatas, cultas y educadas que abundan en esa ciudad, por encima de cualquier otro lugar en el mundo. Llegué a pensar en quedarme a vivir allí el resto de mis días. (Es 614; A 22).

Concluyo mi historia con la descripción de mi propio carácter. Soy, o mejor, era (pues este es el

estilo que debo ya utilizar al hablar de mí mismo, y que me anima a contar mis sentimientos), era —digo— un hombre de cordial disposición, con dominio de mí mismo, de humor franco, social y jovial, capaz de sentir amistad, pero poco susceptible de enemistarme con nadie, y de gran moderación en todas mis pasiones. Ni siquiera el ansia de fama literaria, mi pasión dominante, ha agriado en ningún momento mi carácter, a pesar de mis frecuentes desengaños. Han aceptado mi compañía lo mismo el joven y despreocupado que el estudioso y

hombre de letras; y como he sentido particular placer en la compañía de damas discretas, no he tenido quejas del recibimiento que siempre me han dispensado. En una palabra, a pesar de que la mayoría de los hombres eminentes ha tenido razones para dolerse de la calumnia ajena, yo nunca me he sentido herido por ella ni tampoco mordido por sus funestas dentelladas. A pesar de haberme expuesto atrevidamente a la rabia de banderías civiles y religiosas, parece como si en su habitual furia se hubieran quedado inermes, para mi propio provecho. Nunca han

necesitado justificar mis amigos ningún detalle de mi carácter o conducta. Y, como puede suponerse, no porque los fanáticos no hayan deseado inventar o propagar cualquier cuento para desacreditarme, sino porque nunca pudieron encontrar nada que les pareciera tener siquiera un asomo de verosimilitud. No puedo decir que no exista algo de vanidad por mi parte al hacer mi propia oración fúnebre, pero tengo la esperanza de que no esté fuera de lugar: y este es un hecho que fácilmente puede uno aclarar, y cerciorarse de él. (ES 615-616: A 27-28).

PREMISAS FILOSÓFICAS

Hume es empirista en dos sentidos. En primer lugar, ve la filosofía como una ciencia empírica. Esta posición es anunciada ya en el subtítulo del *Tratado*: «un intento por introducir el método experimental de razonamiento en materias morales». En el método experimental está fundado el sobresaliente logro

de Newton (aunque las matemáticas tuvieron mucho que ver con este), así que a Hume se le atribuye, con razón, la ambición de ser el Newton de las ciencias morales (es decir, humanas). Hasta cierto punto su procedimiento está de acuerdo con la declaración de sus intenciones: él trata de mostrar cómo los complejos pormenores de nuestra vida

intelectual se dan en concordancia con leyes de asociación de elementos primarios, los átomos de pensamiento, que él llama impresiones e ideas. Pero la importancia que habitualmente se le reconoce a Hume no se debe a esa psicología cognitiva general basada en la asociación.

En segundo lugar, es empirista en un sentido que

nos es más familiar. Afirma que toda la materia prima de nuestros pensamientos y creencias proviene de la experiencia tanto sensorial como introspectiva. De hecho, aplica este principio como criterio de significado: nuestros pensamientos no tienen contenido y nuestras palabras no tienen significado a menos que estén conectados con la experiencia. También

afirma que la mayor parte de nuestro conocimiento descansa en la experiencia, o que en ella descansa aquello que creemos comúnmente, dado que el único conocimiento cierto que tenemos es el matemático y atañe a relaciones de ideas. Parecería estar comprometido con su idea de que la filosofía es una ciencia empírica, debido a su concepción según

la cual toda creencia factual es empírica. Pero esto no se sigue. La mayoría de los simpatizantes modernos de Hume podrían decir que la filosofía, «la verdadera» filosofía, es conceptual, no factual; a lo sumo una cuestión sobre el examen de relaciones de ideas como lo son las matemáticas.

Audazmente afirma que la filosofía es la ciencia primera

o maestra. Todas las ciencias o cuerpos de pretendido conocimiento son el trabajo del entendimiento humano. Por eso, el estudio del entendimiento humano es anterior a todos los demás. Mientras Newton, según la opinión de Hume, había explicado el universo material por medio de la ley de atracción gravitacional, su propósito era el de explicar las

operaciones de la mente con una ley de asociación análoga.

La materia prima del pensamiento, que es de lo que se ocupa el entendimiento, son impresiones y sus variadamente vivaces copias, las ideas. Las impresiones son o de sensación, tales como colores y sonidos, o de reflexión, tales como emociones y deseos. También pueden ser simples —

homogéneas e indivisibles— o complejas. Toda idea simple presupone una impresión simple correspondiente. Las ideas complejas no necesitan de eso: todos podríamos reconocer un dragón si nos encontráramos con uno.

Las ideas se distinguen de las impresiones por su menor vivacidad. Si carecen de toda vivacidad, son ideas de la imaginación; si son más

vivaces y conservan «forma y orden», son ideas de la memoria. Con el mismo grado de vivacidad, parece, están las ideas de expectación que son la forma elemental de nuestras creencias causales[1]. La creencia es un aspecto de las ideas de memoria y de expectación, en contraste con las meras imaginaciones. No es una idea más, dado que, si lo fuera, podría ser añadida a

cualquier otra idea, todo lo fantástica que se quiera, y producir una creencia en ella. Un punto relacionado con esto, alcanzado más adelante, es que no hay idea de existencia. La idea que se tiene de una cosa es la misma que la idea de que esa cosa existe. Se puede suponer que Hume probaría el fundamento empírico de la existencia diciendo que ella está presente

en toda impresión, dado que las impresiones suponen el conocimiento infalible de algo (aun cuando sólo se trate de una mancha coloreada en su entorno perceptual).

Hume admite que su principio de la dependencia universal entre impresiones e ideas es imperfecto. Uno podría reconocer un matiz de azul que nunca ha visto, sólo gracias a sus vecinos cercanos

en el espectro. Esta es una concesión innecesaria: el matiz desconocido podría ser visto como una idea compleja formada a partir del azul cercano a él y de la idea, bien ejemplificada empíricamente, de «un poco más azul que».

Hay muchos errores más serios que este en la explicación de Hume sobre impresiones e ideas. Para él, una idea es un dibujo o imagen

mental. Pensamos, de hecho, en imágenes de algo extenso, pero también en palabras, en diagramas y en esquemas que son, en alguna forma, como imágenes, aunque difícilmente copias. El punto crucial es que todos estos ítems son los vehículos de los conceptos o de los significados. Es fácil pensar en las fantasías (alucinaciones y sueños, por ejemplo) que son mucho más

vivaces que la mayor parte de lo que percibimos, a diferencia de las ideas de la memoria.

La opinión de Hume de que las imágenes son los vehículos primarios del pensamiento puede haberse apoyado en su compromiso con el rechazo de Berkeley a las «ideas abstractas»: una impresión es de una cosa particular completamente determinada. ¿Cómo

pensamos en ella como un elemento de una especie, como algo que tiene un término general que se le aplica con precisión? Locke pensaba que nosotros abstraemos las cualidades comunes a todas las naranjas y usamos la idea abstracta resultante para reconocer una naranja particular como naranja. Berkeley rechaza esto, dado que las distintas

naranjas tienen cualidades incompatibles. Usamos una imagen particular para «representar» todos los miembros de la especie. Pero en ninguna imagen particular podrá estar representado un conjunto de especies: la especie de naranjas, pero también la de las cosas redondas, la de las cosas de color naranja y cosas así. Hume manejó esto hábilmente

al decir que cuando asignamos alguna cualidad a una especie por su similitud con una imagen-patrón, tenemos una cantidad de otras imágenes a nuestra disposición que podemos traer a la mente para guiar nuestra clasificación por el camino correcto.

Finalmente, en esta primera parte del *Tratado*, Hume anticipa puntos que desarrollará más

detenidamente después al discutir tanto los objetos materiales como la identidad personal, por medio de la disolución de la legitimidad de la idea de substancia: no hay una impresión de la que esta pueda ser derivada. Todo lo que percibimos son conjuntos de cualidades, asociadas constantemente unas con otras. Si la substancia es definida como aquello que

puede tener existencia independiente, entonces las únicas substancias son las impresiones y las ideas.

Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de esta, regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las *matemáticas*, la *filosofía natural* y la *religión natural* dependen de algún modo de la ciencia del HOMBRE, pues están bajo la comprensión de los

hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de estos […] Si ciencias como las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de tal modo del conocimiento que del hombre se tenga, ¿qué no podrá esperarse en las demás ciencias, cuya conexión con la naturaleza humana es más íntima y cercana? (T XIX; 35-36).

No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y nada puede decirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia.

Por eso, al intentar explicar los principios de la naturaleza humana proponemos, de hecho, un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad. Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación. (T XIX-XX; 37).

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos

clases distintas, que denominaré *impresiones* e *ideas*. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos; de esta clase son todas

las percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo, con la sola excepción de las que surgen de la vista y del tacto, y con la del placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar. No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá enseguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar. (T 1; 43).

Toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde. (T 3; 46).

Con relación a las ideas *abstractas* o *generales* se ha suscitado un problema muy importante: *si son generales o particulares en la concepción que la mente se hace de ellas*. Un gran filósofo [Berkeley] ha combatido la opinión tradicional sobre este asunto, afirmando que todas las ideas generales no son sino ideas particulares añadidas a un cierto término que les confiere mayor extensión, y que hace que recuerden ocasionalmente a otros individuos similares a ellas. Como me parece que este ha sido uno de los mayores y más valiosos descubrimientos de

los últimos años en la república de las letras, intentaré confirmarlo aquí aduciendo algunos argumentos, que espero lo pondrán más allá de toda duda y disputa.

Es evidente que al formar la mayoría de nuestras ideas generales —si es que no todas—, abstraemos de todo grado particular cantidad y cualidad; y también es claro que un objeto no deja de pertenecer a una especie determinada porque tenga lugar una pequeña alteración en su extensión, duración u otras propiedades. Puede pensarse pues que existe aquí un patente dilema, decisivo

para dilucidar la naturaleza de las ideas abstractas, que tantos motivos de especulación han brindado a los filósofos. La idea abstracta de un hombre representa a hombres de todos los tamaños y cualidades, lo que lleva a la conclusión de que no puede hacerlo más que o representando simultáneamente todos los tamaños y cualidades posibles, o no representando ninguno en absoluto. Ahora bien, como se ha visto que es absurdo defender la primera proposición —en cuanto implica una capacidad infinita de la mente—, se ha inferido corrientemente la validez

de la segunda, suponiendo que nuestras ideas abstractas no representan grado particular alguno, ni de cantidad ni de cualidad. Intentaré hacer patente sin embargo lo erróneo de esta inferencia, probando en *primer* lugar que es totalmente imposible concebir una cantidad o cualidad sin hacerse una noción precisa de su grado, y mostrando en *segundo* lugar que, aunque la capacidad de la mente no sea infinita, podemos con todo formarnos simultáneamente una noción de todos los grados posibles de cantidad y cualidad, de una manera

que, aun siendo imperfecta, pueda servir a efectos de toda reflexión y conversación. (T 17-18; 62-63).

Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*; a la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, Álgebra y Aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. «Que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados» es una proposición que expresa la relación entre estas partes del triángulo. «Que tres

veces cinco es igual a la mitad de treinta» expresa una relación entre estos números. Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo Aunque jamás hubiera habido un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y evidencia.

No son averiguadas de la misma manera las cuestiones de hecho, los segundos objetos de la razón humana ni nuestra evidencia

de su verdad, por muy grande que sea, es de la misma naturaleza que la precedente. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contra dicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad. «Que el sol no saldrá mañana» no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación «saldrá mañana». (ICH 25-26; 47-48).

CAUSALIDAD

La explicación que da Hume de la causalidad es, en verdad, la parte mejor conocida y más influyente de su filosofía. Allí donde algunos de sus principales argumentos son, en el mejor de los casos, interesantemente provocativos, perdura un tema de interés irresistible para los filósofos: Hume trata la causalidad

como una relación entre objetos antes de exponer sus puntos de vista desconcertantemente escépticos acerca de nuestro conocimiento de los objetos, pero esto es porque él supone que todas nuestras creencias sobre las cuestiones de hecho, en cuanto que van más allá de las impresiones que están inmediatamente presentes a la mente —casi lo más elemental

—, son el resultado de la inferencia causal. Esto no es del todo correcto. El sabor dulce que infiero que puede ser obtenido de la naranja que veo, no es ni la causa ni el efecto del verla. Pero él es, con todo, una «existencia distinta» que podría no haber aparecido aunque la naranja estuviera presente. La inferencia factual, de la cual la inferencia causal es el ejemplo

fundamental, es el enlace universal entre lo observado y lo no observado, entre lo que percibimos que ocurre y lo que debe haber ocurrido o lo que debe estar por ocurrir.

Ser una causa —o un efecto— no es una cualidad de las cosas, como sí lo son ser rojo o redondo. Si lo fuera, sería una propiedad de todas las cosas, como la existencia, y no tendríamos ninguna

impresión de ella. Es, evidentemente, una relación: un complejo triple compuesto de contigüidad en espacio y tiempo, sucesión y conexión necesaria. Ni la contigüidad ni la sucesión son, de hecho, esenciales a la causalidad: puede haber acción a distancia y causa y efecto pueden ser simultáneos (Hume tiene un argumento ingenioso aunque inválido para probar lo

contrario). Esta cuestión no es importante y, en todo caso, ejemplos más sencillos de relación causal entre dos cosas tienen, en efecto, términos contiguos y sucesivos: y no es importante dado que contigüidad y sucesión no son empíricamente problemáticos: tenemos impresiones de ambas. La conexión necesaria es el ingrediente indispensable aunque tedioso. Por muy

atentamente que examinemos y sostengamos un caso de relación causal entre dos cosas (la bola de billar tacada que golpea a otra roja y la dispara a la tronera), no observamos ninguna conexión necesaria entre ellas aunque creamos que la hay.

Hume plantea dos preguntas. ¿Por qué pensamos que lodo suceso debe tener una causa?, y ¿por qué

pensamos que toda causa particular debe tener el efecto que suponemos que tiene? El principio causal general no es ni evidente de por sí ni demostrable. Hume, con típica elegancia, se deshace de algunas pruebas ya intentadas. Locke, por ejemplo, decía que si tal principio fuera falso, algunas cosas habrían sido causadas por la nada; pero la nada es muy débil para haber

causado algo. Esta anticipación de Lewis Carroll es fácilmente acusada de petición de principio. Tampoco puede ser probado que un suceso particular es la causa de lo que se supone que es su efecto. Causa y efecto son existencias distintas: por tanto, no hay contradicción en suponer que una ocurrió y el otro no.

Cuando creemos que dos

tipos de evento están relacionados causalmente, creemos que están constantemente conectados en todas las oportunidades basándonos en que los recordamos como constantemente conectados en nuestra experiencia. La inferencia desde la conjunción limitada que hemos observado hasta la conjunción universal que incluye nuestra creencia

causal supone que lo no observado se asemeja a lo observado o más vagamente, que la naturaleza es uniforme. Pero esto, como el principio general de causalidad, no es ni evidente en sí ni demostrable. Lo no observado es «distinto» de lo observado; el que tome una forma cualquiera es compatible con la forma en la que lo observado es. Tampoco puede ser establecido

inductivamente sobre la comprobación de que, hasta ahora y en todo caso, lo no observado se ha asemejado a lo observado. Hacerlo sería argumentar en círculo, sería suponer la validez de la inferencia en su propia prueba.

Oculta en una discusión de la probabilidad hay una interesante distinción entre conclusiones probables

basadas en comprobaciones insuficientes (conocí cinco holandeses y a todos ellos les gustan las anguilas) y las basadas en comprobaciones contrarias (conocí a cien holandeses y a noventa y cinco de ellos les gustan las anguilas). En cualquiera de los dos casos, al toparme con un nuevo holandés concluiré que a él probablemente le gustan las anguilas, pero no

pretenderé más que eso. En el segundo caso, confío en la proposición general de que de cada veinte holandeses a diecinueve les gustan las anguilas, que es el producto de una inferencia inductiva a partir de la proporción de *anguilómanos* que he observado. La crítica de Hume no puede ser evitada sosteniendo que la naturaleza es probablemente uniforme o

que lo no observado probablemente se asemejará a lo observado, si es la segunda clase de probabilidad la que está en cuestión. En efecto esto sólo puede estar basado en la constancia de las frecuencias observadas o proporciones. Pero la primera clase de probabilidad, que Hume hace a un lado porque figura únicamente en la vida temprana, que es seguramente

incorrecta, no está abierta a esta objeción. Se ha sostenido que la proposición «si todos los *A* conocidos son *B*, entonces es probable (es decir, hay alguna comprobación, aunque insuficiente) que cualquier *A* es *B* sea demostrable». Es debido al *significado* de la palabra «comprobación» que la proposición citada acerca de *A* y *B* es verdadera; afirma una

«relación abstracta de ideas», no una cuestión de hecho.

Hume, de todos modos, convencido de que la inferencia inductiva que está incorporada en nuestras creencias causales, y todas las demás creencias factuales que van más allá de las impresiones presentes, no pueden ser justificadas racionalmente, explica cómo es que nosotros

inveteradamente hemos recurrido a eso. Su respuesta es que nuestra experiencia de conjunción constante, a través de la influencia de la asociación, nos lleva —como una cuestión de costumbre o hábito— a tener una expectación viva de la ruptura de una ventana cuando observamos un ladrillo volando hacia ella. La impresión desde la que se deriva nuestra idea

de conexión necesaria no es de sensación, sino de reflexión, la de vivir la compulsión anticipadora de la ventana rota al percibir el ladrillo que vuela hacia ella.

Él concluye su principal explicación del tema presentando dos definiciones de «causa» que son muy diferentes, si no inconexas. La primera es en términos de la conjunción constante de dos

elementos, la segunda es en términos de la impresión de un elemento que determina a la mente a formar una idea vivaz del otro. Esta parece afirmar lo que Hume piensa que entra en nuestra mente cuando formamos o tenemos una creencia causal; la primera parece afirmar lo que realmente creemos. No pueden ambas ser correctas. La primera es lo que nosotros

creemos; la segunda explica la creencia y, tal vez, afirma todo lo que tenemos derecho a creer.

Hasta el siglo XX la mayoría de los comentaristas tomaron a Hume, ya fuera seria o frívolamente, como un completo escéptico acerca de las creencias causales e inductivas (y una gran cantidad de otras cosas). Realmente, él expone «reglas

para juzgar causas y efectos»; sostiene claramente que es verdad que todo suceso tiene una causa (por ejemplo, cuando insiste en que todos los sucesos de azar son realmente efectos de causas desconocidas) y, por supuesto, se permite a sí mismo una gran cantidad de inferencias inductivas en su aplicación del «método experimental» a las operaciones de la mente

humana.

Todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de *causa y efecto*. Tan sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos. Si se le preguntara a alguien por qué cree que es cierto un hecho cualquiera que no está presente —por ejemplo, que su amigo está en el campo o en Francia—, daría una razón, y tal razón consistiría en algún otro hecho, como una carta recibida de él, o el conocimiento de sus intenciones y promesas

previas. Un hombre que encontrase un reloj o cualquier otra máquina en una isla desierta, sacaría la conclusión de que en alguna ocasión hubo un hombre en aquella isla. Todos nuestros razonamientos acerca de los hechos son de la misma naturaleza. Y en ellos se supone constantemente que hay una conexión entre el hecho presente y el que se infiere de él. Si no hubiera nada que los uniera, la inferencia sería totalmente precaria. (ICH 26-7; 49).

Así pues, si quisiéramos llegar a una conclusión satisfactoria en cuanto a la naturaleza de aquella

evidencia que nos asegura de las cuestiones de hecho, nos hemos de preguntar cómo llegamos al conocimiento de la causa y del efecto.

Me permitiré afirmar, como proposición general que no admite excepción, que el conocimiento de esta relación en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia, cuando encontramos que objetos particulares cualesquiera están constantemente unidos entre sí. Preséntese un objeto a un hombre muy bien dotado de razón y luces naturales.

Si este objeto le fuera enteramente nuevo, no sería capaz, ni por el más meticuloso estudio de sus cualidades sensibles, de descubrir cualquiera de sus causas o efectos. Adán, aun en el caso de que le concediésemos facultades racionales totalmente desarrolladas desde su nacimiento, no habría podido inferir de la fluidez y transparencia del agua que ella lo podría ahogar, o de la luz y el calor del fuego, que lo podría consumir. Ningún objeto revela por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo produjeron, ni los efectos que

surgen de él, ni puede nuestra razón, sin la asistencia de la experiencia, sacar inferencia alguna de la existencia real y de las cuestiones de hecho. (ICH 27-8; 49-50).

Dirijamos, por tanto, nuestra vista sobre dos objetos cualesquiera a los que denominamos causa y efecto, y examinémosles por todas partes para tratar de encontrar la impresión que produce una idea de tal prodigiosa consecuencia. Ya a primera vista me doy cuenta de que no debo buscar tal impresión en ninguna de las *cualidades*

particulares de los objetos. En efecto, sea cual fuere la cualidad que elija, encuentro que algún objeto no la posee, a pesar de caer bajo la denominación de causa y efecto. De hecho, no hay nada existente, sea externa o internamente, que no pueda ser considerado como causa o efecto, aunque es evidente que no hay ninguna cualidad que pertenezca universalmente a todos los seres y les dé derecho a esa denominación.

La idea de causalidad deberá derivarse, pues, de alguna *relación* entre objetos; y es esa relación la que ahora debemos intentar

descubrir. En primer lugar, encuentro que, sean cuales sean los objetos considerados como causas y efectos, son *contiguos*; de modo que nada puede actuar en un tiempo o espacio separado —por poco que sea— del correspondiente a su propia existencia. Aunque a veces parezca que objetos distantes pueden producirse unos a otros, al examinarlos se halla, por lo común, que están conectados por una cadena causal en la que las causas son contiguas entre sí, enlazando de este modo los objetos distantes; y si en algún caso particular no podemos descubrir esta conexión,

suponemos con todo que existe. Por tanto, puede considerarse que la relación de contigüidad es esencial a la de causalidad o, al menos, puede suponerse tal cosa —de acuerdo con la opinión general— hasta encontrar una ocasión más adecuada para dilucidar este asunto: a saber, cuando examinemos qué objetos son susceptibles de yuxtaposición y conjunción y cuáles no lo son.

La segunda relación que señalaré como esencial a las causas y efectos no es tan universalmente aceptada, sino que está sujeta a controversia: se trata

de la PRIORIDAD del tiempo de la causa con relación al efecto. Pretenden algunos que no es absolutamente necesario que una causa preceda a su efecto y que, por el contrario, cualquier objeto o acción puede ejercer su cualidad productiva en el mismo primer momento de su existencia, originando otro objeto o acción en perfecta simultaneidad. Ahora bien: aparte de que la experiencia parece contradecir esta opinión en la mayor parte de los casos, es posible establecer la relación de prioridad mediante una especie de inferencia o razonamiento. Es una

máxima establecida tanto en la filosofía natural como en la moral, que un objeto existente durante cierto tiempo en su perfección total, sin producir otro, no puede ser ya la sola causa de este, sino que deberá ser ayudado por algún otro principio que le saque de su inactividad y le haga ejercer la energía potencial que poseía. Ahora bien: según esta máxima, si una causa cualquiera pudiese ser perfectamente simultánea a su efecto, ciertamente todas las causas deberán serlo también, pues aquella que demore su operación por un solo momento dejará de

actuar en ese preciso tiempo particular en que podía haber actuado y, por consiguiente, no será propiamente causa. La consecuencia de esto sería nada menos que la destrucción de la serie causal que observamos en el mundo y, de hecho, la absoluta aniquilación del tiempo. En efecto, si una causa fue simultánea a su efecto, y este efecto lo fuera con el *suyo*, y así sucesivamente, es claro que no existiría una cosa tal como la sucesión, y todos los objetos debería ser coexistentes.

Si este argumento parece satisfactorio, bien. Si no, ruego al

lector me conceda la misma libertad que me he tomado en el caso anterior, suponiendo que sí lo es, pues verá que la cosa no tiene gran importancia.

Habiendo así descubierto, o supuesto, que las dos relaciones de *contigüidad* y *sucesión* son elementos esenciales de las causas y efectos, hallo que me he detenido demasiado pronto, y que no puedo pasar a considerar ningún ejemplo particular de causa y efecto. En virtud del choque que se produce, el movimiento de un cuerpo es considerado como causa del movimiento del otro. Cuando

examinamos estos objetos con la mayor atención vemos únicamente que un cuerpo se aproxima al otro, y que el movimiento del uno precede al del otro, pero sin intervalo perceptible alguno. Es inútil que nos atormentemos con *más* pensamiento y reflexión sobre este asunto. No podemos ir *más allá* en el examen de este caso particular. (T 75-7: 133-136).

Por consiguiente, debemos proceder como aquellos que, al buscar algo escondido y no hallarlo en donde esperaban, dan vueltas aquí y allá por los alrededores, sin propósito ni intención

determinados, esperando que la suerte los lleve al fin a lo que buscan. Nos es necesario abandonar el examen directo de esta cuestión relativa a esa *conexión necesaria* que forma parte de nuestra idea de causa y efecto, e intentar encontrar algunas otras cuestiones cuyo examen quizá nos proporcione alguna indicación útil para dilucidar la dificultad presente. De entre estas cuestiones hay dos que pasaré a examinar; a saber:

Primera: ¿por qué razón afirmamos que es *necesario* que toda cosa cuya existencia tiene un

principio deba tener también una causa?

Segunda: ¿por qué concluimos que tales causas particulares deben tener *necesariamente* tales efectos particulares? ¿Cuál es la naturaleza de la *inferencia* que hacemos de unas a otros, y de la *creencia* por la que confiamos en esa inferencia? (T 77-8: 137).

Nunca podremos demostrar la necesidad de una causa para toda nueva existencia, o nueva modificación de existencia, sin mostrar al mismo tiempo la imposibilidad de que una cosa pueda empezar a existir sin

principio generativo; y si no puede probarse esta última proposición deberemos perder toda esperanza de probar en algún caso la primera. Ahora bien: podemos convencernos de que es absolutamente imposible probar de forma demostrativa la última proposición, considerando que, como todas las ideas distintas son separables entre sí, y las ideas de causa y efecto son evidentemente distintas, nos resulta fácil concebir cualquier objeto como no existente en este momento, y existente en el siguiente, sin unirle la idea distinta de causa o principio productivo. Por tanto, la

imaginación puede hacer una clara separación entre la idea de causa y la de comienzo de existencia. Y, por consiguiente, es de tal modo imposible la separación real de estos objetos, que ello no implica contradicción ni absurdo alguno, por lo que dicha separación no puede ser refutada por ningún razonamiento efectuado [con base en] meras ideas: y sin esto es imposible demostrar la necesidad de una causa. (T 79-80; 139).

Por consiguiente, sólo por EXPERIENCIA podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro. La naturaleza de la

experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros, y que han existido según orden regular de contigüidad y sucesión con ellos. De este modo, recordamos haber visto esa especie de objetos que denominamos *llama* y haber sentido esa especie de sensación que denominamos *calor*. Y de la misma manera recordamos mentalmente su conjunción constante en todos los casos

pasados. Sin más preámbulos, llamamos a los unos *causa* y a los otros *efecto*, e inferimos la existencia de unos de la de otros. En todos los casos por lo que sabemos de una conjunción entre determinadas causas y efectos, tanto estas causas como estos efectos han sido percibidos por los sentidos y están presentes a la memoria. Sin embargo, en los casos en que razonamos acerca de causas y efectos, sólo uno de ellos es percibido o recordado, mientras que el otro se suple según nuestra experiencia pasada.

Así, al avanzar en el tema

hemos descubierto insensiblemente una nueva relación entre la causa y el efecto, cuando menos lo esperábamos, por estar totalmente ocupados en otro asunto. Esta relación es la CONJUNCIÓN constante. Contigüidad y sucesión no bastan para poder decidir si dos objetos son causa y efecto, a menos que percibamos que estas dos relaciones se conservan en varios casos. Ahora podemos apreciar la ventaja de haber abandonado el estudio directo de esta relación de causalidad con el fin de descubrir la naturaleza de esa *conexión necesaria*, que constituye una parte

tan esencial de aquella relación. (T 87-8; 150-151).

Habiendo explicado así el modo *con el que llevamos nuestros razonamientos más allá de nuestras impresiones inmediatas, y concluimos que tales causas particulares deben tener tales efectos particulares*, tenemos ahora que volver sobre nuestros pasos a fin de examinar aquella cuestión que en un principio se nos había presentado y que habíamos sorteado en nuestro camino: *¿en qué consiste nuestra idea de necesidad cuando decimos que dos objetos están necesariamente*

conectados entre sí? En lo que respecta a este asunto, repetiré lo que a menudo he tenido ocasión de indicar: que, como no tenemos idea alguna que no se derive de una impresión, [si afirmamos tener realmente una idea de necesidad] deberemos encontrar alguna impresión originaria de esta idea. (T 155; 234-235).

¿Cuántas veces tendremos que repetirnos *que* la simple contemplación de dos objetos o acciones cualesquiera, por relacionados que estén, no pueden nunca darnos idea alguna de poder ni de conexión entre ellos: *que* esta

idea surge de la repetición de su unión: *que* la repetición ni descubre ni ocasiona cosa alguna en los objetos, sino que tiene influencia tan sólo sobre la mente, por la transición debida a costumbre que produce: *que* esta transición acostumbrada es por tanto lo mismo que poder y necesidad, los cuales son en consecuencia cualidades de percepciones, no de objetos, y que son internamente sentidos por el alma y no percibidos externamente en los cuerpos? (T 166; 249).

Podemos definir causa como «objeto precedente y contiguo a

otro, de modo que todos los objetos semejantes al primero estén situados en relaciones parecidas de precedencia y contigüidad con respecto a los objetos semejantes al último». Si esta definición se juzga defectuosa porque se realiza a partir de objetos que no tienen que ver con la causa, podemos poner esta otra definición en lugar de la anterior: «CAUSA es un objeto precedente y contiguo a otro, y unido de tal forma con él que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro». (T 170;

253).

OBJETOS MATERIALES

Habiendo argumentado que todas las creencias en cuestiones de hecho —aparte de la mera conciencia inmediata de nuestras impresiones comunes y, presumiblemente, de los recuerdos de ellas— se

apoyan en la creencia causal, Hume intenta mostrar que tales creencias no son justificadas. No lo son ni por la experiencia, dado que no tenemos impresión de conexión necesaria, ni por la razón, dado que es posible la contradicción tanto del principio causal o inductivo general como de cualquier creencia causal particular. Todo lo que podríamos

esperar hacer sería explicar cómo llegamos a tener las creencias causales que tenemos y cómo llegamos a hacer las predicciones a las que ellas nos conducen, especialmente por la experiencia de conjunción constante que inculca en nosotros un hábito de expectación.

Las más de las veces emplea esta misma estrategia

en sus explicaciones de nuestra creencia en un mundo externo de objetos materiales y de nuestra creencia en nosotros mismos como existencias continuas. Hume abre su discusión sobre los objetos materiales distinguiendo dos preguntas. De una de ellas, la pregunta de *«si hay cuerpos o no»*, dice que es «inútil que nos la hagamos». Sin embargo,

«podemos muy bien preguntarnos *qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*». Creer en la existencia de los cuerpos, u objetos materiales, es creer en algo que tiene existencia continua y distinta, algo que existe en los momentos en que no tenemos impresiones de ello y que, por lo tanto, existe independientemente de

nosotros. Es una clara contradicción suponer que los sentidos nos revelan la existencia de objetos no percibidos (o tramos no percibidos de su historia). Tal creencia tampoco puede estar apoyada en una inferencia causal a partir de nuestras impresiones, que es a lo que se reduce en estas circunstancias, como en la «filosofía moderna» de Locke.

No podemos experimentar una conjunción constante entre lo percibido y lo no percibido; menos aún comparar lo uno con lo otro para descubrir la semejanza (parcial) que Locke afirma que se logra entre ellos.

La pregunta de *«si hay o no cuerpos»* resulta ser «inútil» en dos sentidos. Dado que ni la experiencia ni la razón pueden darle una respuesta, no le podemos dar

ninguna respuesta justificada. Pero Hume también dice que «la naturaleza no nos ha dejado a este respecto opción alguna, pensando sin duda que se trataba de un asunto demasiado importante para confiarlo a nuestros inseguros razonamientos y especulaciones». No podemos justificar nuestra creencia en un mundo de objetos materiales continuos y

distintos, pero tampoco podemos dejar de mantenerla. Lo que podemos hacer es explicar cómo ella nos compele. La explicación se apoya en la constancia y coherencia reveladas por las impresiones de los sentidos. Dejamos la mesa del comedor para mirar por la ventana y cuando regresamos aparecen, una vez más, cosas tales como las cosas que antes aparecían

en la mesa (constancia). El fuego que ardía vivaz en el hogar cuando hace un rato salimos de la habitación para hacer una larga llamada telefónica está ahora sólo en rescoldos, tal como llegaron a estar en otras ocasiones otros fuegos a los que vimos de manera continua apagarse gradualmente (coherencia). La opinión corriente, «vulgar», sobre el asunto «se figura» o

imagina percepciones no percibidas para llenar las brechas abruptas o graduales. Esto es una contradicción, pero la mente no reflexiva la ignora. El «sistema de los filósofos» (es decir, Locke) es aún peor, dado que supone la existencia de objetos que ni están relacionados causalmente ni son como las impresiones que sirven para justificar su existencia.

Podemos muy bien preguntarnos *qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*, pero es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*. Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos.

El tema, pues, de nuestra investigación presente se refiere a las *causas* que nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos. Comenzaré mis razonamientos sobre este asunto con una distinción aparentemente superflua, a primera vista, pero que contribuirá en gran medida al perfecto entendimiento

de lo que sigue. Tenemos que examinar por separado dos problemas que normalmente se confunden entre sí: por qué atribuimos una existencia CONTINUA a los objetos aun cuando no estén presentes a los sentidos, y por qué suponemos que tienen una existencia DISTINTA de la de la mente y de la percepción. Bajo este último punto incluyo su situación, sus relaciones, su posición *externa* y la *independencia* de su existencia y actuación. (T 187-8; 277).

Pero es evidente que nuestros sentidos no presentan sus impresiones como imágenes de

algo *distinto, independiente* o *externo*, ya que no nos transmiten sino una simple percepción, y no nos entregan nunca la más pequeña referencia a algo más allá. Una percepción simple no puede producir jamás la idea de una existencia doble, a menos que lo haga mediante alguna inferencia de la razón o de la imaginación. Cuando la mente dirige su vista más allá de lo inmediatamente manifiesto, nunca podrán deberse sus conclusiones a los sentidos; y de hecho va más allá cuando, de una percepción simple, infiere una existencia doble y supone

relaciones de semejanza y causalidad entre ellas. (T 189; 278-279).

Podemos señalar, pues, que no se debe al modo involuntario de recepción de ciertas impresiones, como se supone corrientemente, ni tampoco a la fuerza y violencia de estas, el que les asignemos una realidad y existencia continua que no admitimos en otras voluntarias y débiles. En efecto, es evidente que nuestras sensaciones de dolor y placer, nuestras pasiones y afecciones, son cosas de las que en ningún momento suponemos que tengan existencia más allá de

nuestra percepción; y, sin embargo actúan con mayor violencia y son tan involuntarias como las impresiones de figura y extensión, color y sonido, que suponemos que son seres permanentes. Cuando el calor del fuego es moderado, se supone que existe en el fuego mismo, y sin embargo, no se estima que el dolor que nos causa si nos acercamos mucho a él tenga una existencia distinta a la de la percepción.

Habiendo rechazado así estas opiniones vulgares, tendremos que buscar otra hipótesis que nos permita descubrir esas peculiares

cualidades de nuestras impresiones, y que nos haga atribuir a estas una existencia distinta y continua.

Luego de un breve examen, encontramos que todos los objetos a los que atribuimos existencia continua tienen una peculiar *constancia*, que los distingue de aquellas impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción. Esas montañas, casas y árboles que están ahora ante mis ojos se me han manifestado siempre de la misma forma; y si al cerrar los ojos o volver la cabeza dejo de verlos, encontraré que

poco después vuelven a mí sin la menor alteración. Mi cama, mi mesa, mis libros y papeles se presentan en la misma manera uniforme, y no cambian porque yo haga alguna interrupción y deje de verlos o percibirlos. Lo mismo ocurre con todas las impresiones de cuyos objetos se supone que tienen una existencia externa; pero no ocurre en cambio con ninguna otra impresión, sea débil o violenta, voluntaria o involuntaria.

Esta constancia no es sin embargo tan perfecta como para no admitir muchas excepciones considerables. Los cuerpos

cambian a menudo de posición y cualidades, y luego de una pequeña ausencia o interrupción pueden llegar a ser difícilmente reconocibles. Pero aquí hay que notar que, aun a través de estos cambios, siguen conservando una *coherencia*, y siguen dependiendo regularmente unos de otros. Y esto es la base de una especie de razonamiento causal que engendra la opinión de la existencia continua de los cuerpos. Cuando regreso a mi habitación tras una hora de ausencia, no encuentro el fuego de mi hogar en la misma situación en que lo dejé, pero otros casos me

han acostumbrado ya a ver una alteración similar producida en un corto tiempo, me encuentre presente o ausente, cerca o lejos. Luego, esta coherencia en los cambios es una de las características de los objetos externos, igual que lo es la constancia. (T, 194-5: 284-286).

EL YO

El yo, concebido como algo con identidad continua a través

del tiempo, es también víctima del característico estilo de ataque de doble filo de Hume. Sé que ahora tengo ciertas experiencias y recuerdo haber tenido otras. Pero no tengo ninguna impresión de un elemento no cambiante al cual todas esas cosas pertenezcan. Dado que tendría que ser un contenido inalterable e invariable de mi conciencia, él mismo no podría hacerse

sentir. Tendría el carácter empíricamente elusivo de existencia. De hecho, sostiene Hume, siempre que miro más atentamente dentro de mí mismo, todo lo que puedo encontrar es una secuencia más o menos caótica de percepciones particulares, impresiones e ideas de sensación y reflexión, sentimientos y pensamientos.

De otro lado, la razón no

requiere más que la experiencia la suposición de un persistente portador de mi identidad a través del tiempo, un soporte para mis variables experiencias inherentes. Cada experiencia o «percepción» es una existencia distinta de la que no se sigue necesariamente la existencia de ninguna otra cosa. De todas las audaces eliminaciones de Hume, esta es la que otros

filósofos sienten que es la más difícil de tragar. ¿No se refuta Hume a sí mismo cuando dice «en lo que a mí respecta, cuando yo entro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* siempre tropiezo con una u otra percepción particular»? ¿Qué es ese yo que entra? J. S. Mill y otros han pensado que es imposible que una mera serie pueda ser consciente de sí como serie.

En contra de esto podría argumentarse que un estado presente de conciencia podría contener una colección de estados previos de conciencia de algún modo relacionada con ella o ser tal colección.

De hecho, ha parecido a muchos, particularmente a Locke, que la memoria, en el sentido de recuerdo personal directo, es la relación que conecta un manojo disperso de

experiencias o estados mentales en un individual y continuo yo, mente o persona. Hume rechaza esta teoría, contando con el argumento de Butler según el cual, como Hume lo propone, la memoria no constituye la identidad personal sino que la descubre. No puedo juzgar si esta idea es una idea de memoria, más bien que imaginación, a menos que antes haya averiguado que

la experiencia que supuestamente recuerdo fue una experiencia de *mí*.

Hume quedó insatisfecho con la explicación que dio en el *Tratado* acerca de la relación que reúne una serie de experiencias dentro de un yo; según esa explicación, tal relación es una mezcla de semejanza y causalidad. Tal vez el argumento de Butler es demasiado rápido. Decidir que

una experiencia pasada es de uno mismo y que la idea que uno tiene de ella es una idea de memoria no son dos cosas distintas, de las cuales la primera tiene que preceder a la segunda; parecen más bien ser una única y misma cosa. Su argumento acerca de la inmaterialidad del alma es largo y enredado; es una tesis de teólogo asimilada de manera traviesa al monismo de

Spinoza; ese argumento insiste en la concepción de que el alma es una substancia inmaterial. Pero uno puede tomar el alma o yo como algo no material incluso si se lo concibe no como una substancia, sino como una serie (como parece que Hume lo hace), y esto deja abierta la posibilidad de su supervivencia después de la muerte del cuerpo. Hume se dedica a este

problema en un atractivo ensayo. Si nuestras mentes están hechas de alguna substancia espiritual, ¿por qué no podría tal substancia componer diferentes mentes, de la misma forma en que la materia forma parte de la composición de diferentes cuerpos? Además, «si el alma fuese inmortal, ya habría existido antes de nuestro nacimiento. Y si su existencia

anterior nada tuvo que ver con nosotros, tampoco habrá de estar relacionada con nosotros su existencia posterior».

> Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. La sensación más intensa, la más violenta pasión, en vez de distraernos de esta

contemplación —dicen— lo único que hacen es inculcarla con mayor intensidad, y llevarnos a admitir la influencia que tienen sobre el *yo*, sea por dolor o por placer. Querer aducir más pruebas sería debilitar su evidencia, pues no existe prueba derivable de un hecho de la que podamos ser tan íntimamente conscientes, ni queda nada de que podamos estar seguros si dudamos de nuestro propio yo.

Desgraciadamente, todas esas afirmaciones son contrarias a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del *yo* de la manera que aquí se ha

explicado. En efecto, ¿de qué impresión podría derivarse esta idea? Es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto. Y sin embargo, esta es una pregunta que habría necesariamente que contestar si lo que queremos es que la idea del yo sea clara e inteligible. Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa

impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea. (T 251-2; 353-355).

[…] puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o

colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin hacer que sus percepciones varíen. Y nuestro pensamiento es aún más variable que nuestra vista. Todos los demás sentidos y facultades contribuyen a este cambio: no existe un solo poder del alma que permanezca inalterable, siquiera por un momento. La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se

desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. En ella no existen propiamente ni *simplicidad* en un tiempo ni *identidad* a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleva a imaginar esa simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se presentan esas escenas ni tampoco de los materiales de que están compuestas. (T 252-3; 356-357).

Como basta la memoria para familiarizarnos con la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, deberá ser considerada, y fundamentalmente por esta razón, como la fuente de la identidad personal. Si no tuviéramos memoria no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco de esa cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro yo o persona. Pero una vez que hemos adquirido por la memoria esa noción de causalidad, podemos extender ya la misma cadena de causas y, en consecuencia, la

identidad de nuestra persona más allá de nuestra memoria, y comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado por completo, y que en general suponemos han existido. ¡De qué pocas acciones pasadas seguimos teniendo memoria, realmente! ¿Quién podría decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el 1 de enero de 1715, el 11 de marzo de 1719 y el 3 de agosto de 1733? Y, sin embargo, ¿quién querría afirmar que el completo olvido de lo que le pasó en esos días ha hecho que su yo actual no sea ya la misma

persona que su yo en ese tiempo, destruyendo de este modo las más establecidas nociones de identidad personal? Por consiguiente, desde este punto de vista puede decirse que la memoria no *produce* propiamente, sino que *descubre* la identidad personal, al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones. Aquellos que sostienen que la memoria produce íntegramente nuestra identidad personal están ahora obligados a explicar por qué podemos extender entonces nuestra identidad más allá de nuestra memoria. (T 261-2; 368-

369).

ESCEPTICISMO

Como ya se hizo notar, la opinión tradicional sobre Hume lo toma como un escéptico extremo que socavó las pretensiones de validez del cuerpo entero de nuestras creencias en el mundo externo, el yo y la causalidad.

Más recientemente, ha ganado terreno la idea de que él estableció escépticamente los límites de la justificación racional, de que volvió la razón contra sí misma para mostrar que esas creencias son, con todo, naturales, instintivas e inevitables. Para explicar cómo, de hecho, llegamos a tener las creencias que tenemos, Hume muestra que estamos de tal forma

constituidos que no podemos evitar tenerlas. Después de todo, a menos que hubiera algo que decir acerca de ellas, ¿qué piensa él que está haciendo cuando las explica, dado que con la explicación trata de someter las cosas a leyes causales? Se hace difícil una interpretación de Hume debido a cierta oscilación entre las disposiciones de ánimo con las que contempla

los resultados de sus investigaciones. Desde una de esas disposiciones, los considera con depresión y desesperación, sin saber qué camino tomar. Desde otra, confiadamente observa que tan pronto como nos sumergimos en la vida diaria, desaparecen los daños que la razón se infiere a sí misma y entonces retornamos confortablemente a nuestros

hábitos de creencias usuales y naturales. No deberíamos intentar hallar un soporte externo para esos hábitos, porque esa es una pesquisa condenada al fracaso. Deberíamos continuar con ellos en una forma corregida dándonos cuenta de que no hay certeza fuera del reino de las relaciones abstractas de ideas, regulando marginalmente esos hábitos,

adhiriendo a los «principios establecidos del entendimiento» y evitando las creencias salvajes y supersticiosas.

Los filósofos analíticos en el siglo XX (anticipados por J. S. Mill) tomaron los rasgos de nuestra experiencia —los que Hume usó para explicar nuestras creencias en los objetos, la identidad del yo y las causas— más bien como lo

que define a qué equivalen realmente esas creencias, a pesar de su primera apariencia. Definieron los objetos como sistemas de impresiones reales y posibles, cuya estructura es insinuada por las porciones constantes y coherentes que realmente experimentamos (fenomenalismo); las identidades personales, como series relacionadas de sucesos

mentales (teoría del haz) y la causalidad, como sucesión regular (teoría de la regularidad). Esto es menos perturbadoramente escéptico que la posición de Hume. Pero esta estrategia nos deja con lo que parece ser un residuo seriamente disminuido de lo que originalmente creíamos. Es más, en el caso de los objetos y las causas, dada la creencia en ellos, aun en su

forma atenuada, hay una inferencia abierta y generalizada a partir de la evidencia parcial que queda expuesta a las dudas de la inducción.

Se ha sugerido que Hume estaba realmente interesado más en los tópicos concretos y prácticos de los últimos libros del *Tratado* que en la filosofía teórica del Libro I; en moral, política y psicología más que

en la teoría del conocimiento. Como en exhibición pirotécnica de los límites de nuestras mentes en cuanto fuentes de conocimiento cierto, su propósito era invalidar el dogmatismo en las regiones de la creencia donde las pasiones están fuertemente involucradas.

> Esta duda escéptica con respecto tanto a la razón como a los sentidos es una enfermedad que nunca puede ser curada del todo,

sino que tiene que acecharnos en todo momento, por más que la ahuyentemos a veces y ocasionalmente podamos parecer libres por completo de ella. No existe sistema alguno que pueda defender ni nuestro entendimiento ni nuestros sentidos; por el contrario, aún los exponemos más al peligro cuando intentamos justificarlos de ese modo. Como la duda escéptica surge naturalmente de una reflexión profunda e intensa sobre estos asuntos, aumentará más cuanto más avancemos en nuestras reflexiones, lo mismo si confirman la duda que si se oponen a ella.

Sólo la falta de atención y el descuido pueden procurarnos algún remedio. Y por esto es por lo que confío totalmente en esa despreocupación: estoy seguro de que, sea cual sea la opinión del lector en este preciso instante, dentro de una hora estará convencido de que hay un mundo externo y un mundo interno. (T 218; 314).

El examen *intenso* de estas contradicciones e imperfecciones múltiples de la razón humana me ha excitado, y ha calentado mi cabeza de tal modo, que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y

razonamiento, y no puedo considerar ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra. ¿Dónde estoy, o qué soy? ¿A qué causas debo mi existencia y a qué condición retornaré? ¿Qué favores buscaré, y a qué furores debo temer? ¿Qué seres me rodean; sobre cuál tengo influencia, o cuál la tiene sobre mí? Todas estas preguntas me confunden, y comienzo a verme en la condición más deplorable que imaginarse pueda, privado absolutamente del uso de mis miembros y facultades.

Pero por fortuna sucede que,

aunque la razón sea incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza misma se basta para este propósito, y me cura de esa melancolía y de este delirio filosófico, bien relajando mi concentración mental o bien por medio de alguna distracción: una impresión vivaz de mis sentidos, por ejemplo, que me hace olvidar todas estas quimeras. Yo como, juego una partida de chaquete, charlo y soy feliz con mis amigos; y cuando retorno a estas especulaciones después de tres o cuatro horas de esparcimiento, me parecen tan frías, forzadas y ridículas que no me siento con

ganas de profundizar más en ellas. (T 268-269; 377).

MORALIDAD Y PASIONES

Hume consagró el segundo de los tres libros del *Tratado* a las pasiones. Con esto estaba siguiendo el ejemplo de sus grandes predecesores sistemáticos, Descartes, Hobbes y Spinoza. Pero

mientras el procedimiento de ellos era analítico, casi algebraico, una cuestión de clasificación de sentimientos y emociones hasta llegar a definir la mayor parte de ellos en términos de ítems elementales tales como placer, dolor y deseo, el procedimiento de Hume fue más descriptivo y psicológicamente explicativo. Aunque llena de brillantes

ideas, su discusión es en general tediosa y tortuosa, un tumulto de especulaciones asociacionistas, pero iluminada aquí y allá con destellos de intuición. Esto nunca provocó el interés y la discusión que despertaron sus explicaciones del conocimiento y la moralidad.

Pero hay tres cosas importantes en su exposición. La primera es un conjunto de

grandes distinciones generales dentro del campo que cubre. Las pasiones se clasifican como violentas o apacibles (lo que muestra que Hume no quiere decir lo mismo que nosotros cuando decimos «pasión», a saber, emoción violenta); como directas (esto es, naturales o instintivas) o indirectas, y como fuertes o débiles. Una pasión apacible (tal como la prudencia) puede

llegar a imponerse y por lo tanto mostrarse como más fuerte que una violenta (tal como la lujuria). En segundo lugar, hay un tratamiento interesante e influyente del problema de la libertad de la voluntad. En tercer lugar, y lo más importante para la teoría de la moralidad que ha de seguirse, Hume insiste en que la razón es «inerte», en que nunca puede, de por sí y sin el

soporte de la pasión, movernos a la acción.

La aceptación práctica de Hume de la ley de la causalidad universal, a pesar de todas sus dudas teóricas, aparece en su argumento de que nuestras acciones son causadas por nuestras pasiones tanto y tan comprehensivamente como los eventos naturales lo son por causas naturales. Esto excluye

«la libertad de la indiferencia». Pero la inexistencia de acciones inmotivadas difícilmente atrae el interés. A menudo nos sentimos libres al actuar y esto es porque algunas veces actuamos sin coerción o constricción, es decir, de acuerdo con nuestros deseos. Esta es la clase de libertad que debería interesarnos, pues sólo podemos ser razonablemente

tenidos como responsables de las acciones que hemos causado. Solamente ellas han de estar sujetas a las sanciones de alabanza y censura, recompensa y castigo.

Hume proclama la inercia de la razón en su famoso pronunciamiento: «la razón es y sólo debe ser la esclava de las pasiones». «Sólo debe ser» es un adorno retórico que no viene al caso. También lo es

«esclava», en cuyo lugar debería estar «sirve instrumentalmente para la satisfacción de»; y también lo es «pasión» en el sentido en el que hoy entendemos la palabra. Las convicciones morales nos mueven a la acción; la razón sola no puede hacerlo; por lo tanto, las convicciones morales no son producto de la razón. Hume propone varios otros

argumentos más elaborados y no muy persuasivos para la misma conclusión. Pero tiene un argumento significativo para mostrar que la moralidad de una acción no es una cuestión de hecho. Tome una acción reconocida como viciosa; examínela tan diligentemente como pueda. Nunca encontrará el vicio en ella. El mismo argumento está presente en su afirmación de

que el paso de *es* a *debe*, dondequiera que se encuentre en el discurso moral, debe ser explicado o justificado.

La fuente de la moralidad en las pasiones es la simpatía, es decir, la inclinación natural a la complacencia por la felicidad de otros así como a la aflicción por su sufrimiento. Esto explica, asociativamente, el impulso natural hacia la benevolencia. El interés en sí

mismo es también natural o instintivo, pero no es nuestra única forma de motivación. La simpatía sustenta la práctica de la contemplación desinteresada de las acciones y el carácter de los demás. Cuando el resultado de tal contemplación es agradable, hay aprobación moral, cuando no lo es, hay reprobación. ¿Qué es lo que, con respecto a las acciones y el carácter de

las personas, causa estas reacciones emotivas (que por ser emociones no son ni verdaderas ni falsas)? La respuesta de Hume es que reaccionamos de modo aprobatorio a lo que es útil o agradable para quien obra o para otros. Pero las cualidades que son útiles o agradables para quien obra parecen ser virtudes naturales más bien que virtudes morales, dones de

carácter, como la prudencia o el valor, más que virtudes en sentido estricto. Hume no se ata a esta fórmula tan englobante. Generalmente explica las virtudes por su contribución al beneficio de la sociedad en general.

Hay en verdad un paso muy corto —paso que Hume no da— entre esa posición y aquella según la cual la aprobación moral no

solamente *se explica* por la utilidad de lo que se otorga, sino que además *implica* la utilidad de lo que es aprobado, y *es justificada* por ella. Esto dejaría espacio, y Hume no lo deja, para la rectificación de aprobaciones como errores si están basadas en juicios falsos de utilidad. Hume no parece dudar de que la utilidad, el «bien de la sociedad», es una manifiesta cuestión de hecho.

Esta es, por supuesto, la posición de los verdaderos utilitaristas, sobre todo de Bentham, y con algunos matices, de John Stuart Mill.

Hume reconoce que nuestro instinto natural de benevolencia, pese a ser un principio independiente del actuar a la par del interés propio, no tiene un alcance tan amplio como el indicado y tiende a prevalecer sólo en el

trato con quienes nos son cercanos. Sin embargo, además de la virtud natural de la benevolencia, existe también la virtud artificial de la justicia. En la sociedad humana dependemos de forma decisiva unos de otros, mucho más que otros animales, más autosuficientes. Pero mediante la cooperación podemos incrementar nuestra fuerza, mediante la división del trabajo

nuestra habilidad y mediante la ayuda mutua nuestra seguridad frente a las desgracias.

Para consolidar estas formas deseables de organización creamos instituciones tales como el cumplimiento de las promesas, la propiedad y el Estado.

Los deberes de respeto a la propiedad, la fidelidad y la lealtad producen

consecuencias benéficas solo si encuentran una adhesión general. Un acto singular de benevolencia puede ser bueno de por sí, pero no tiene sentido respetar una propiedad que nadie respeta u obedecer un Estado al que nadie obedece. Hume identifica plenamente la justicia con el respeto a la propiedad. La escasez de los bienes con relación al deseo que la gente tiene hacia ellos

conduce al conflicto. Reglas precisas para la adquisición, posesión y transferencia de la propiedad son necesarias para la paz social. Las reglas de justicia son útiles sólo en cuanto sistema; por lo tanto, deberán ser acatadas aun en el caso de que su aplicación produzca excepcionalmente un mal resultado.

La justicia y las demás virtudes artificiales no tienen

un apoyo directo en las pasiones. Que el respeto hacia ellas tienda a ser general se debe a una fuerte motivación nacida en todos del interés propio. Ese respeto se moraliza cuando la aprobación de ellas por interés propio se transfiere hacia una aprobación desinteresada y moral de esas virtudes en cuanto son benéficas para la sociedad. Esto es un efecto de

la simpatía.

El tratamiento que Hume hace de la lealtad, del deber de obedecer al Estado y seguir sus leyes, merece un tratamiento separado.

> Primero probaré por experiencia que nuestras acciones tienen una unión constante con nuestros motivos, carácter y circunstancias, antes de pasar a considerar las inferencias que de ello obtenemos. Nos bastará a este respecto con una panorámica ligera y general del curso común de los

quehaceres humanos. No existe ángulo alguno de observación por el que podamos cerciorarnos de este principio. Podremos discernir la misma uniformidad y regularidad en la actuación de los principios naturales lo mismo si consideramos a los hombres según la diferencia de sexos o según la edad, gobierno, condición o modo de educación. Causas similares siguen produciendo efectos similares, igual que sucede en la mutua acción de los elementos y poderes de la naturaleza. (T 401; 543-544).

Después de haber realizado un acción, a pesar de reconocer que

estábamos influidos por consideraciones y motivos particulares, nos resulta difícil convencernos de que era la necesidad quien nos gobernaba, por lo que nos habría sido absolutamente imposible actuar de otra forma; y es que parece como si la idea de necesidad implicara algo forzoso, violento y constrictivo, cuando de hecho no tenemos conciencia de nada de eso. Pocas personas son capaces de distinguir entre la libertad de *espontaneidad*, como es llamada en las escuelas, y la libertad de *indiferencia*; esto es, entre lo que se opone a la

violencia, y lo que significa una negación de necesidad y de causas. El primer sentido de la palabra es precisamente el más común; y como es ese tipo de libertad el único que nos preocupamos por preservar, nuestros pensamientos se han dirigido preferentemente hacia él, confundiéndolo casi universalmente con el otro. (T 407; 551).

No se inculpa a los hombres de las acciones que realizan por ignorancia o casualmente, cualesquiera que sean sus consecuencias. ¿Por qué? Porque los principios de estas acciones

sólo son momentáneos, y sólo las determinaciones las determinan a ellas. Se culpa menos a los hombres de las acciones que realizan apresuradamente y sin premeditación que de las que proceden de su deliberación. ¿Por qué razón? Pues porque un temperamento precipitado, aunque principio o causa constante en la mente, tan sólo opera a intervalos y no afecta todo el carácter. Por otra parte, el arrepentimiento borra cualquier crimen, si se ve acompañado por una transformación de la vida y costumbres. ¿Cómo puede

explicarse esto? Únicamente afirmando que las acciones hacen de una persona un criminal tan sólo porque son prueba de principios criminales que existen en la mente, y cuando, por alteración de estos principios, dejan de ser las acciones pruebas fidedignas, igualmente dejan de ser criminales. Pero, a no ser que aceptemos la doctrina de la necesidad, jamás fueron pruebas auténticas, y consecuentemente nunca fueron criminales. (ICH 98-9; 122-123).

Nada es más corriente en la filosofía, e incluso en la vida cotidiana, que el que, al hablar del

combate entre pasión y razón, se otorgue ventaja a esta última, afirmando que los hombres son virtuosos únicamente en cuanto que se conforman a los dictados de la razón. Toda criatura racional, se dice, está obligada a regular sus acciones mediante la razón. Y si algún otro motivo o principio desafía la dirección de la conducta de esa persona, esta tendrá que oponerse a ello hasta someterlo por completo, o al menos hasta conformarlo con aquel principio superior. La mayor parte de la filosofía moral, sea antigua o moderna, parece basarse en este

modo de pensar […] A fin de mostrar la falacia de toda esta filosofía, intentaré probar, *primero*: que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad; *segundo*: que la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad. (T 413; 558).

Es obvio que cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos proporciona dicho desagrado o satisfacción. Igualmente es obvio

que esta emoción no se limita a esto, sino que, haciéndonos volver la vista en todas direcciones, percibe qué objetos están conectados con el original mediante la relación de causa y efecto. Aquí, pues, tiene lugar el razonamiento para descubrir esta relación, y, según varíe nuestro razonamiento, recibirán nuestras acciones una subsiguiente variación, Pero en este caso es evidente que el impulso no surge de la razón, sino que es únicamente dirigido por ella. De donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de

dolor o placer. Y estas emociones se extienden a las causas y efectos de ese objeto, tal como nos son señaladas por la razón y la experiencia. Nunca nos inquietaría en lo más mínimo saber que tales objetos son causas y tales otros son efectos, si tanto las causas como los efectos nos fueran indiferentes. Si los objetos mismos no nos afectan, su conexión no podrá nunca conferirles influencia alguna, y es evidente que, como la razón no consiste sino en el descubrimiento de esta conexión, no podrá ser por su medio como sean capaces de afectarnos los objetos.

Dado que la razón no puede nunca producir una acción o dar origen a la volición, deduzco que esta misma facultad es tan incapaz de impedir la volición como de disputarle la preferencia a una pasión o emoción […] Por tanto, es manifiesto que el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón, y que sólo es denominado así en sentido impropio. No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede

pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas. (T 414-15; 560).

Si no fuera porque la moralidad tiene ya por naturaleza una influencia sobre las acciones y pasiones humanas, sería inútil que nos tomáramos tan grandes esfuerzos por inculcarla: nada sería más estéril que esa multitud de reglas y preceptos de los que con tanta abundancia están pertrechados los moralistas. La filosofía se divide comúnmente en *especulativa* y *práctica*. Y como la moralidad se incluye siempre en el segundo apartado, se supone que

influye sobre nuestras pasiones y acciones y que va más allá de los serenos y desapasionados juicios del entendimiento. Y esto se halla confirmado por la experiencia ordinaria, que nos muestra a los hombres frecuentemente guiados por su deber y disuadidos de cometer alguna acción por estimarla injusta, mientras se ven inducidos a realizar otras por creerlas obligatorias.

Por tanto, dado que la moral influye en las acciones y afecciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque la sola razón no puede tener nunca una

influencia, como ya hemos probado. La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón. (T 457; 618).

Pero ¿es que puede existir dificultad alguna en probar que la virtud y el vicio no son cuestiones de hecho cuya existencia podamos inferir mediante la razón? Sea el caso de una acción reconocidamente viciosa: el asesinato intencionado, por ejemplo. Examinadlo desde todos

los puntos de vista posibles, a ver si podéis encontrar esa cuestión de hecho o existencia que llamáis vicio. Desde cualquier punto que lo miréis, lo único que encontraréis serán ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No existe ninguna otra cuestión de hecho incluida en esta acción. Mientras os dediquéis a considerar el objeto, el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa

acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto. De esta forma, cuando reputáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos. Por consiguiente, el vicio y la virtud pueden compararse con los sonidos, colores, calor y frío, que, según la moderna filosofía, no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente. Y lo

mismo que en física, este descubrimiento en moral tiene que ser considerado como un progreso importante en las ciencias especulativas, aunque —igual que el otro descubrimiento en física— tenga poca o ninguna influencia en la práctica. Nada puede ser más real o tocarnos más de cerca que nuestros propios sentimientos de placer y malestar, y si estos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio, no cabe exigir más a la hora de regular nuestra conducta y comportamiento.

No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una

observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópula habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin

embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que esta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible^que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. (T 468-69: 632-634).

Podemos observar que todas las circunstancias necesarias para la operación de [la simpatía] se encuentran en la mayoría de las virtudes, y que casi todas tienen tendencia al bien de la sociedad o

al de la persona que las posee. Si ahora relacionamos todas esta circunstancias entre sí, no nos cabrá duda alguna de que la simpatía constituye la fuente principal de las distinciones morales, especialmente si advertimos que es imposible hacer una objeción a esta hipótesis en un caso sin extender la objeción a todos los demás. Se aprueba la existencia de la justicia por la sola razón de su tendencia al bien común, pero hasta el mismo bien común nos sería indiferente si la simpatía no nos hiciera interesarnos en él. Lo mismo

podemos pensar de las demás virtudes que tienden de modo análogo al bien común. Estas virtudes tienen que derivar su carácter meritorio de nuestra simpatía hacia quienes obtienen beneficio de ellas, de la misma manera que las virtudes tendientes al bien de quien las posee derivan su mérito de nuestra simpatía hacia esa persona. (T 618: 817-818).

La única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia está en que el bien resultante de las primeras surge de cada acto singular y es objeto de alguna pasión natural, mientras que un acto

singular de justicia, considerado en sí mismo, puede ser muchas veces contrariado al bien común: es solamente la concordancia de la humanidad en un esquema o sistema de conducta general lo que resulta provechoso. Cuando ayudo al necesitado, son mis sentimientos naturales humanitarios los que me mueven, y hasta donde llegue mi ayuda habré procurado la felicidad de mis semejantes. Pero si examinamos todos los casos que se presentan a un tribunal de justicia, encontraremos que, considerando cada caso por separado, con igual frecuencia será un caso de

humanidad el fallar en contra de las leyes de justicia que el conformarse a ellas. Los jueces quitan el dinero del pobre para dárselo al rico, dan al disoluto lo que el laborioso ha producido, y ponen en manos del vicioso los medios de causar daño, tanto a sí mismo como a otros. Por el contrario, considerado en su conjunto, el esquema de la ley y la justicia es beneficioso para la sociedad. Y fue con la intención de alcanzar estos beneficios por lo que los hombres establecieron la justicia mediante una convención voluntaria. Una vez establecida por

estas convenciones, se ve acompañada *naturalmente* por un fuerte sentimiento moral, que no podrá deberse a otra cosa que a nuestra simpatía hacia los intereses de la sociedad. No necesitamos de otra razón para comprender el aprecio que acompaña a las virtudes naturales tendentes al bien común. (T 579-80; 769-770).

Para que nadie se sienta ofendido, debo señalar aquí que cuando niego que la justicia sea una virtud natural utilizo la palabra *natural* en cuanto exclusivamente opuesto a *artificial*. Pero en otro sentido de la palabra, así como no

hay principio de la mente humana que sea más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia. La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión. Aunque las reglas de justicia sean *artificiales*, no son *arbitrarias*. Tampoco las expresamos de un modo impropio cuando las

denominamos «Leyes Naturales», si entendemos por natural lo común a una especie, e incluso si nos limitamos a designar con ello lo que es inseparable de una especie. (T 484; 652).

En suma, tenemos que considerar que esta distinción entre justicia e injusticia tiene dos fundamentos distintos, a saber: el del *interés*, cuando los hombres advierten que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismos por medio de ciertas reglas, y el de la *moralidad*, cuando este interés ha sido ya atendido y los hombres encuentran

placer al contemplar que tales acciones tienden a establecer la paz en la sociedad, y desagrado al ver las que son contrarias a ello. Es la voluntaria convención y artificio de los hombres la que hace que se presente el primer interés, y, por tanto, esas leyes de justicia tendrán que ser consideradas, hasta ese momento, como *artificiales*. Una vez que el interés ha sido ya establecido y reconocido, se sigue *naturalmente* y de suyo un sentimiento de moralidad en la observancia de estas reglas: aunque es cierto que se ve también aumentado por un nuevo *artificio*,

> ya que las enseñanzas públicas de los políticos, y la educación privada de los padres, contribuyen a proporcionarnos un sentido del honor y del deber en la regulación estricta de nuestras acciones por lo que respecta a la propiedad ajena. (T 533-534: 713).

POLÍTICA

Hume estaba interesado en la política de su tiempo de un modo ciertamente imparcial,

como también en las amplias generalidades de la teoría política. Su principal logro en este último campo fue su ejemplar demolición de la teoría contractual del gobierno. En oposición a las teorías de la obediencia pasiva y el derecho divino, Hobbes y Locke, cada uno a su manera, sostuvieron que el deber de obediencia al gobierno era contractual. La obediencia

prometida no era incondicional (fue muy aproximadamente así en Locke, casi nada en Hobbes).

El argumento de Hume contra la teoría contractual fue desarrollado con cierta longitud en el libro III del *Tratado* y repetido en forma condensada y más fuerte en su ensayo «Del contrato original». Nadie cree que ha prometido obedecer al

gobierno. La concepción de Locke acerca del consenso «tácito» es minada por el hecho de que las personas que nacen en una sociedad tienen tanta oportunidad de abandonarla como la que tiene un marinero reclutado a la fuerza de evadir las órdenes del capitán saltando al mar. Casi todos los gobiernos existentes se originaron en la conquista o la usurpación,

pese a que es posible que las sociedades primitivas erigiesen por consenso como conductores a quienes eran capaces de ser jefes guerreros.

Su objeción definitiva es que si la respuesta a la pregunta «¿Por qué obedecer al gobierno?» es «Porque he prometido hacerlo», la pregunta que surge es «¿por qué mantener las promesas?». La respuesta a esto es que el

mantenimiento de las promesas sirve al interés general de la sociedad. Pero esta respuesta puede también darse frente a la pregunta por la razón de la obediencia al gobierno. Responder que la obediencia está basada en la promesa es hacer un «círculo innecesario». El mantenimiento de las promesas y la obediencia están en la misma posición,

junto con el respeto por la propiedad. Todas ellas se justifican, en tanto que virtudes artificiales o sistemáticas, por la contribución que su observancia general hace al bienestar de todos. De este principio utilitarista se sigue que la quiebra de la lealtad o la rebelión se justifican si el gobierno es, o bien demasiado débil como para brindar

protección y seguridad —su función definitoria—, o bien tan opresivo que todos estarían mejor sin él. Pero Hume no era ningún revolucionario, e hizo duras advertencias al respecto.

Hume no es particularmente liberal; ciertamente no lo es en el sentido declamatorio de la palabra. «La libertad es la perfección de la sociedad

civil», nos dice, «pero para que exista de veras, la autoridad debe ser reconocida como necesaria». No es en modo alguno un demócrata, ya que piensa que una élite educada, en la que predominen las pasiones serenas, debería gobernar sobre los necios e ignorantes. Sus escépticas o racionales opiniones conservadoras impregnaron los seis

volúmenes de la *Historia de Inglaterra*, la primera historia razonablemente imparcial de Inglaterra, que causó la ira de los Whigs doctrinarios por su ánimo contra el frenesí irracional de los puritanos y de los reformadores protestantes de los que procedían. Esta obra se mostraba comprensiva con Carlos I, y aun con el arzobispo Laúd. Carlos I, pensaba Hume, no era

malvado sino incompetente, al reclamar prerrogativas a las cuales tenía un perfecto derecho, sin asegurarse de que tenía la fuerza para hacer valer su reivindicación.

> No se puede negar que todo gobierno está fundado inicialmente en un contrato, y que las más antiguas rudas combinaciones de la humanidad estaban formadas principalmente por ese principio. (E 454).

> Casi todos los gobiernos que existen actualmente, y aquellos de

los que la historia nos ha dejado algún recuerdo, han sido fundados en su origen, fuera por usurpación, por conquista o por ambas a la vez, sin pretensión alguna de un consentimiento imparcial o de sujeción voluntaria del pueblo. (E 457).

¿Qué necesidad hay, por lo tanto, de fundar el deber de *lealtad*, o de obediencia a los magistrados, sobre el de *fidelidad*, o un respeto a las promesas, y de suponer que es el consentimiento de cada individuo lo que lo sujeta al gobierno, cuando aparece que tanto la lealtad cuanto la fidelidad se

sostienen precisamente sobre el mismo fundamento, y ambas están afirmadas por la humanidad en vista de los intereses manifiestos y de las necesidades de la sociedad humana? Estamos ligados a la obediencia a nuestro soberano, se dice, porque hemos hecho una promesa implícita en ese sentido. ¿Pero por qué estamos atados a obedecer nuestra promesa? Hay que afirmar aquí que el comercio y las transacciones en la humanidad, que son de tan poderosa ventaja, no pueden tener seguridad alguna cuando los hombres no prestan atención a sus compromisos. De

igual manera, se puede decir que los hombres no pueden vivir en modo alguno en sociedad, por lo menos en una sociedad civilizada, sin leyes, sin magistrados, sin jueces que prevengan los abusos del fuerte sobre el débil, del violento sobre el justo y equitativo. Al tener la obligación de lealtad tanta fuerza y autoridad como la obligación de fidelidad, nada ganamos al resolver la una en la otra. Los intereses generales o las necesidades de la sociedad son suficientes para el establecimiento de ambas.

Si se pregunta cuál es la razón

de esta obediencia que estamos obligados a prestar al gobierno, respondo prontamente: *porque de otra manera la sociedad no podría subsistir*, y esta respuesta es clara y entendible para todos. Usted responde: *porque debemos mantener nuestra palabra*. Pero, aparte de que nadie, aunque vinculado a un sistema filosófico, puede comprender esta respuesta o estar satisfecho con ella, usted se siente incómodo ante esta pregunta: *¿Por qué estamos atados al mantenimiento de nuestra palabra?* No se puede dar respuesta alguna fuera de aquella

que, sin incurrir en círculo, vale para nuestra obligación de lealtad. (E 468-469).

Soy consciente de que la promesa misma surge enteramente de convenciones humanas y de que se ha inventado con vistas a un cierto interés. Busco, por consiguiente, algún interés semejante que esté conectado de modo más inmediato con el gobierno, y que pueda ser además el motivo originario de su instauración, y fuente de nuestra obediencia hacia él. Encuentro que este interés consiste en la seguridad y protección de que disfrutamos en

la sociedad política, y que nunca podríamos haber alcanzado cuando éramos perfectamente libres e independientes. Como el interés es, por consiguiente, la sanción inmediata del gobierno, este no puede tener una existencia más antigua que aquel, de modo que cuando el magistrado civil lleve su opresión al punto de que su autoridad sea completamente intolerable, no estaremos ya obligados a someternos a ella. Si la causa cesa, el efecto deberá cesar también. (T 550-1; 733).

A menos que el bien público no exija claramente un cambio, hay

que admitir que la coincidencia de los títulos de *contrato original, posesión prolongada, posesión presente, sucesión* y *leyes positivas* establece el más fuerte derecho de soberanía, que debe ser justamente considerado como sagrado e inviolable. (T 562; 748).

En todos los gobiernos hay una perpetua lucha intestina, manifiesta o secreta, entre autoridad y libertad; y ninguna de las dos puede prevalecer jamás de modo absoluto en la contienda. En todo gobierno se debe hacer necesariamente un gran sacrificio de libertad; sin embargo, aun la autoridad que pone

límites a la libertad, nunca puede, y tal vez nunca debe, llegar a ser completa e incontrolable. El sultán es dueño de la vida y de la fortuna de cada súbdito, pero nunca puede imponer nuevos impuestos a sus súbditos; un monarca francés puede imponer cuantos impuestos quiera, pero sería estimado como peligroso que atentara contra las vidas y las fortunas de los individuos. En la mayoría de los países se considera por lo común que la religión es un principio intocable; y otros principios o prejuicios se resisten con frecuencia a la autoridad total del

magistrado civil, cuyo poder, al estar fundado en la opinión, nunca puede subvertir otras opiniones que están arraigadas al igual que esa en la que se funda su derecho al dominio. El gobierno que según denominación común recibe el nombre de libre es el que admite una partición del poder entre varios miembros, cuya autoridad no es menor que la de cualquier monarca, que por lo común es mayor, pero que en el curso habitual de la administración debe actuar según leyes generales e iguales, previamente conocidas por parte de todos los miembros y de todos los

que le están sujetos. En este sentido se debe reconocer que la libertad es la perfección de la sociedad civil; pero aun así, la autoridad debe ser reconocida como esencial para la existencia real de esa sociedad; y por esta razón, en las contiendas que muy a menudo tienen lugar entre ambas, la autoridad puede aspirar a la preferencia. A menos quizá que se pueda decir (y se puede decir con cierta razón) que una circunstancia que es esencial para la existencia de la sociedad civil siempre debe defenderse a sí misma, y necesita ser custodiada con menos celo que

otra que contribuye a su perfección pero que puede ser muy descuidada por la indolencia de los hombres y muy menospreciada por la ignorancia. (E 38-39).

RELIGIÓN

Los escritos de Hume sobre religión son tan brillantes como sus otros escritos, y parece razonable suponer que son una parte importante del

aspecto práctico de sus estudios más teóricos, aspecto este que nunca estuvo lejos de su pensamiento. La menos sustancial, pero no por esto de menor interés, es su *Historia natural de la religión*. Su tema principal son las causas y consecuencias del desarrollo religioso de la humanidad, desde el politeísmo hasta el monoteísmo. Que tal desarrollo ha ocurrido se

muestra, cree Hume, en el politeísmo de los salvajes de su tiempo, que sirven de representación de nuestros ancestros remotos. Estos fueron llevados a creer en Dios por un particular temor hacia los eventos calamitosos, no por sofisticadas reflexiones sobre el origen del universo como un todo ordenado. Un interés especial en adorar y promover a un dios entre otros

dio origen al monoteísmo. Este es menos tolerante que su predecesor salvaje. Otra deficiencia moral del monoteísmo es su preferencia por las «virtudes monásticas» como la humildad, en tanto opuestas al valor y la confianza de nuestros ancestros. La creencia en un dios o en dioses no es natural como la creencia en un mundo exterior, ya que hay razas en

las que no se ha encontrado.

Los *Diálogos sobre la religión natural*, que Hume mantuvo prudentemente lejos de las prensas hasta después de su muerte, es tal vez la más aguda e ingeniosa de sus obras. Es ciertamente la más irónica, al punto que algunos lectores han buscado identificar al autor con uno de su personajes, el devoto mas no fanático Cleantes, y no con

el más escéptico de ellos, Filón. Cleantes aparece como el vocero del obispo Butler.

El principal objetivo de los *Diálogos* es el argumento del diseño, aquel bienamado aparejo intelectual del siglo XVIII, que infiere la existencia de Dios del orden y la adaptación de los medios a sus fines en la naturaleza. Hume hace pedazos el argumento con suma

paciencia. La analogía entre el hombre y sus productos, por un lado, y Dios y la naturaleza por el otro, tiene un cierto número de defectos letales. Hemos visto muchos hombres levantando edificios, pero no hemos visto a Dios haciendo naturalezas. Es erróneo atribuir perfecciones tales como poder, sabiduría y bondad ilimitadas a la hipotética causa de algo tan

afectado por imperfecciones como lo es el mundo natural. ¿No es este tan similar a un sembrado de vegetales como lo es a un plan mecánico? Tal vez, si realmente el mundo es un producto divino, sea la obra de varios dioses, de uno viejo o de uno joven. Cualesquiera sean las cualidades que la obra nos lleve a adscribir al autor de la naturaleza, no pueden tener ningún apoyo en nuestra

conducta. Nunca antes una doctrina tan extensa, ampliamente creída e intelectualmente respetable había sido reducida a ruinas de una forma tan devastadora y elegante.

Hume rechaza las pretensiones de la revelación, en la medida en que son contrastadas con la razón, en su ensayo sobre los milagros en la primera *Investigación*.

El argumento central es muy conciso pero muy difícil de responder. Al ser confrontados con el testimonio de un supuesto milagro, dice Hume, deberíamos preguntarnos si no sería hasta más milagroso que el testimonio tuviese que resultar falso. Dado que los milagros del Nuevo Testamento, observados por hombres sin educación y con un interés emotivo en su

aceptación, han llegado hasta nosotros a través de una larga cadena de intermediarios limitadamente confiables, no es menos milagroso que los relatos de ellos hayan tenido que ser erróneos.

> Me parece que, si consideramos el progreso de la sociedad humana, desde sus rudos comienzos hasta un estado de perfección más grande, el politeísmo o la idolatría era, y necesariamente tiene que haber sido, la primera y más antigua

forma de religión de la humanidad.

El politeísmo o culto idolátrico, al estar fundado por completo en tradiciones vulgares, es propenso al inconveniente de autorizar cuanta práctica u opinión surja, por más bárbaras o corrompidas que ellas sean, y abre ancho campo para que la credulidad acepte cualquier bribonada, hasta el punto de que la moral y la humanidad sean expulsadas de los sistemas religiosos del género humano. Al mismo tiempo, hay que reconocerle a la idolatría la ventaja evidente de que, al limitar los poderes y las

funciones de sus dioses, admite naturalmente que los dioses de otras sectas y naciones participen de la divinidad y permite dedicar a las diversas divinidades ritos, ceremonias y tradiciones compatibles entre sí. El teísmo se opone al politeísmo tanto en ventajas cuanto en desventajas. Como este sistema supone la existencia de un solo dios, la perfección de la razón y del bien, debería —si se lo sigue justamente — expulsar del culto religioso todo lo frívolo, lo carente de razón y lo inhumano; y debería establecer ente los hombres los ejemplos más

ilustres, al mismo tiempo que los motivos más considerables, de justicia y benevolencia. Ciertamente, estas ventajas mayores no son superadas (porque eso no es posible) por los inconvenientes que surgen de los vicios y prejuicios del género humano; pero son aminoradas por ellos. Al ser sólo reconocido un objeto único de devoción, el culto tributado a otras divinidades es visto como absurdo e impío. Es más, esta unidad de objeto parece requerir naturalmente la unidad de la fe y de las ceremonias, y hace que surjan hombres con la

pretensión de presentar a sus adversarios como profanos y como objeto de la venganza divina y humana. Porque como cada secta sostiene que su propia fe y su propio culto son enteramente aceptables para la divinidad, y como ninguna puede concebir que a esa misma divinidad le agraden distintos y opuestos ritos y principios, las distintas sectas incurren en animosidades y descargan unas sobre otras ese sagrado celo y ese rencor que son las más furiosas e implacables pasiones humanas. (N 60).

Hay un absurdo evidente en la

pretensión de demostrar un hecho, o de probarlo por argumentos *a priori*. Nada es demostrable a menos que lo contrario implique una contradicción. Todo lo que concebimos como existente puede ser concebido como no existente. No hay ser alguno, por lo tanto, cuya inexistencia implique una contradicción. Por consiguiente, no hay ser alguno cuya existencia sea demostrable. Propongo este argumento como del todo decisivo, y deseo afirmarme sobre él en toda la controversia. (D 232-233).

Vosotros, pues, que sois mis acusadores, habéis reconocido que

el principal o único argumento en favor de la existencia divina (que nunca he puesto en duda) se deriva del orden de la naturaleza, donde aparecen tales rastros de inteligencia y finalidad, que consideráis extravagante asignarle como causa el azar o la fuerza ciega o no dirigida de la materia […]

Cuando inferimos una causa determinada a partir de un efecto, hemos de proporcionar la una a la otra, y nunca se nos puede permitir adscribir a la causa más cualidades que las estrictamente suficientes para producir el efecto. Un cuerpo

de diez onzas, puesto en un platillo de la balanza, puede demostrar que la pesa que está en el otro excede las diez onzas, pero nunca puede proporcionar una razón para probar que excede las cien. Si la causa asignada a cualquier efecto no es suficiente para producirlo, hemos de rechazar la causa o añadirle las cualidades que le puedan dar una proporción justa con el efecto. Pero si le asignamos más cualidades o la afirmamos capaz de producir otros efectos, sólo podemos entregarnos a la licencia de la conjetura, al suponer arbitrariamente la existencia de cualidades y energías

sin razón ni autoridad. (E 135-6; 162-163).

Dudo mucho de que una causa sólo pueda conocerse por su efecto (como en todo momento has dado por supuesto), o tener una naturaleza tan totalmente singular que haya caído bajo nuestra observación. Sólo cuando dos *clases* de objetos se encuentran constantemente conjuntados, podemos inferir la una de la otra, y si se presentase un efecto completamente singular y que no se pudiera incluir en ninguna *especie* conocida, no veo que pudiéramos formar conjetura o inferencia

alguna acerca de su causa. Si la experiencia, la observación y la analogía son efectivamente las únicas guías que podemos seguir razonablemente en inferencias de esta naturaleza, tanto el efecto como la causa han de tener semejanza con otros efectos y causas que conocemos y que hemos encontrado en muchos casos conjuntados. (E 148; 174).

Esta contrariedad de evidencia, en el caso presente (el de los milagros), puede proceder de diversas causas diferentes: de la oposición de testimonios contrarios; del carácter o del

número de los testigos; de la manera de presentar sus testimonios; o de la unión de todas esas circunstancias. Siempre mantenemos cierta sospecha con respecto a un hecho cuando los testigos se contradicen mutuamente, cuando son o bien pocos o bien de dudoso carácter, cuando tienen cierto interés en lo que afirman, cuando presentan su testimonio con vacilaciones o, por el contrario, con afirmaciones demasiado violentas. Hay muchos otros particulares del mismo estilo que pueden disminuir o destruir la fuerza de cualquier argumento que

derive del testimonio humano. (E 522-523).

Supongamos que el hecho que ellos afirman, en vez de ser asombroso, es realmente milagroso. Supongamos también que el testimonio, considerado por aparte y en sí mismo, equivale a una prueba completa. En tal caso, hay una prueba contra una prueba, y la más fuerte debe prevalecer, pero con cierta disminución de su fuerza, en proporción con la fuerza de su antagonista.

Un milagro es una violación de las leyes de la naturaleza; y como una experiencia firme y no

adulterable ha establecido esas leyes, la prueba por la real naturaleza del hecho en contra de un milagro, es tan entera como es posible imaginar que lo sea cualquier argumento de la experiencia. (E 524).

Nada es considerado milagro si siempre sucede según el curso común de la naturaleza. No es milagro que un hombre con apariencias de buena salud muera de repente, porque la observación asegura que tal tipo de muerte sucede con cierta frecuencia, si bien es menos habitual que cualquier otro. Pero sería un

milagro que un hombre muerto volviera a la vida, porque eso nunca ha sido observado en época alguna o en país alguno. Por lo tanto, debe existir una experiencia uniforme contra cualquier evento milagroso; de otro modo, tal evento no merecería esa apelación. Y como una experiencia uniforme equivale a una prueba, hay una prueba completa y directa, por la naturaleza de los hechos, contra la existencia de cualquier milagro; y tal prueba no puede ser destruida, o el milagro resultar creíble, si no es por una prueba opuesta que sea superior.

La consecuencia lisa y llana es (y es una máxima general digna de nuestra atención): «no hay testimonio suficiente para establecer un milagro, a menos que el testimonio sea de tal naturaleza que su falsedad fuera más milagrosa que el hecho mismo que ese testimonio se esfuerza por establecer; y aun en ese caso, habría una destrucción recíproca de argumentos, y el que fuera superior sólo nos daría una seguridad adecuada precisamente al grado de fuerza que resultaría después de haber deducido la fuerza de la prueba que resultase inferior». Si

alguien me dijese que ha visto a un hombre muerto regresar a la vida, de inmediato me pondría a considerar qué podría ser más probable: que esa persona pudiese querer engañar o haber sido engañada, o que el hecho que relata haya sucedido realmente. Compararía el peso relativo de ambos milagros y, de acuerdo con la superioridad que descubriese, pronunciaría mi decisión, rechazando siempre el milagro más grande. Si la falsedad de su testimonio fuese más milagrosa que el hecho que relata, entonces —y no antes— esa persona podría

pretender imponerse a mi creencia y a mi opinión. (E 525-526).

Todo bien considerado, podemos concluir que la *religión cristiana* no sólo estuvo acompañada por milagros al comienzo, sino que aún ahora no puede ser creída por una persona razonable sin un milagro. (E 544).

EPILOGO

En un panorama breve como

este no hay lugar para algo más que una simple mención de otros dos campos en los cuales Hume fue muy activo: la economía y la estética. Varios de sus ensayos tratan temas económicos. En su poderosa defensa del libre comercio y su refutación de las supersticiones mercantilistas sobre la posesión de oro y plata como medida de la riqueza de un

país, Hume se anticipó a su buen amigo Adam Smith, y tal vez influyó en él. *La Riqueza de las naciones* de Adam Smith se publicó en el año de la muerte de Hume, justo a tiempo para que este lo leyera.

Sus opiniones sobre el «gusto» son lo que se esperaría a partir de su explicación de la moralidad. La belleza no es una propiedad intrínseca de las

cosas, sino que es proyectada sobre ellas por contempladores desinteresados que hallan placenteras su «forma y disposición». Por asociaciones llegamos desde estas respuestas directas a otras, que conciernen a la utilidad de las cosas. Una columna cuyo fuste va adelgazando hacia arriba resulta placentera porque su ancha base sugiere

mayor fuerza y solidez. Con ingeniosa habilidad, Hume trata de responder a la pregunta: ¿por qué la tragedia nos causa placer?

Hume fue un hombre maravilloso. Combinaba dos pares de cualidades que tienen cierta afinidad, pero que no es nada frecuente encontrar juntas. En el aspecto cognitivo, era supremamente inteligente y extremadamente ingenioso a

la vez; dones exclusivos, podríamos sugerir, de Aristóteles y de Jean Cocteau, respectivamente. En lo que concierne al carácter y la conducta, era moralmente virtuoso (Adam Smith lo estimaba como el hombre más perfectamente virtuoso que hubiese conocido) y extraordinariamente bondadoso y sociable (las características respectivas de

Johnson y de Boswell). Es a la vez el más admirable y el más digno de afecto entre los filósofos, excepto a los ojos de los pedantes y de los presuntuosos. Es también, por su robusta contextura, por su tez rojiza y su fuerte acento escocés, el menos ridículo de los filósofos.

En su propio tiempo, fue respetado por su *Historia*, pero su filosofía fue ignorada

y sus ideas sobre la religión fueron vistas con horror. Kant afirmó haber despertado del sueño dogmático al leerlo, pero Hume no habría admitido la más mínima responsabilidad por los resultados. Bentham fue también deslumbrado por sus ideas, más directamente, aun cuando de ellas extrajo consecuencias sociales radicales. Hume no fue suficientemente solemne como

para atraer a Stuart Mill, cuya teoría del conocimiento es, de todos modos, una domesticación de sus ideas. Russell, tan travieso y amante de las bromas como Hume, veía su propia filosofía como una combinación del gran filósofo con la lógica moderna. Dondequiera que la filosofía analítica esté viva, y lo está en muchos lugares, Hume, más que ningún otro gran filósofo,

es todavía una fuerza con la que hay que contar.

Notas

[1] Quinton usa la expresión «*ideas of expectation*». Aunque Hume nunca la utiliza, alude con ella a la mayor vivacidad que una idea adquiere gracias al hábito y que se funda en nuestra creencia de que el futuro será igual al pasado. *(N. T.)* <<